

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017050085

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT
7. BAND · 1927

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT

1927/

7. BAND · 1927

BV

170

J3

1973

V. 7

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

BV
170
J3
1973
v. 7

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“
ist in der 1. Auflage als Veröffentlichung
des „Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft e. V.,
Sitz: Maria Laach“ erschienen.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Fotomechanischer Nachdruck
des 7. Bandes • 1927 (1929 erschienen)
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1976 • Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der tontechnischen Wiedergabe und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung anderer, wie z. B. elektronischer, hydraulischer, mechanischer usw. Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1976

ISBN 3-402-09405-3

Inhaltsverzeichnis.

Geschichtliche Aufsätze:	Seite
Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit von Anton Baumstark	1
Entstehungszeit und Heimat des Codex D 47 der Kapitelsbibliothek zu Padua von Thomas Michels O.S.B.	24
Liturgische Gebetstexte aus Cod. Sang. 18 von Alban Dold O.S.B.	37
Mater et filia. Ein Versuch zur stilgeschichtlichen Entwicklung eines Gebetsausdrucks von Anton L. Mayer	60
Die Entstehung der Sakramentsandachten von Peter Browe S. J.	83
Systematische Aufsätze:	
„Katholische Kultprobleme“ von Odo Casel O.S.B.	105
Miszellen:	
Liturgische Reminiszenzen in einem Sermo Leos d. Gr. von Alban Dold O.S.B.	125
Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D 47, fol. 11—100) von Thomas Michels O.S.B.	126
Ein altgelasianisches Sakramentarbruchstück insularer Herkunft von Anton Baumstark	130
Zwei neue Sakramentarfragmente: Fragmentum Stuttgardianum aus Codex H B I Asc 227 und Fragmentum Beuronense 2 von Alban Dold O.S.B.	136
Castigatio vocis von Odo Casel O.S.B.	138
Die Episteln der Montage, Dienstag, Mittwoch und Donnerstag der Mailänder Quadragesima von Odilo Heiming O.S.B.	141
Ein merkwürdiges marianisches Suffragiengebet von Alban Dold O.S.B.	144
Die ständige Aussetzung des Sakraments im Mittelalter von Peter Browe S. J.	144
Orientalisches in den Texten der abendländischen Palmenfeier von Anton Baumstark	148
Zur Gebetsostung von Georg Graf	151
Literaturbericht 1926—1927:	
Allgemeines von Odo Casel O.S.B.	161
Beziehungen zur Religionsgeschichte	
I. Allgemeines; Ethnologie; germanische und keltische Religion; Antike; Hellenismus; Volkskunde von Odo Casel O.S.B.	210
II. Alter Orient von Lorenz Dürr	235
Beziehungen zum israelitisch-jüdischen Kult von Lorenz Dürr	240
Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel O.S.B.	252
Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert von Anton L. Mayer	285
Liturgische Musik des Abendlandes von Ambrosius Stock O.S.B.	330
Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert von Anton Baumstark	349
Liturgiegeschichte von 1500—1800 von Johannes Pinski	369
Liturgiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts von Urbanus Bomm O.S.B.	385
Pastoralliturgik von Athanasius Wintersig O.S.B.	392
Nachrichten	401
Autorenverzeichnis zum Literaturbericht	401

Vorwort zur 2. Auflage

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, zwischen 1921 und 1941 in 15 Bänden erschienen, gehört zu den bedeutenden theologischen Publikationen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die in den Beiträgen niedergelegten Forschungsergebnisse, die Darlegung der „Mysterientheologie“ durch den Herausgeber Odo Casel († 1948), die umfangreichen Literaturberichte machen die Bände dem Forscher als Arbeitsgrundlage und als Chronik unentbehrlich. Zu Recht gehört darum das „Jahrbuch“ zu den meistgesuchten Titeln des theologischen Antiquariates, zumal das Lager des Verlags im Krieg zugrunde ging. Ein Nachdruck der Bände wurde darum schon lange gewünscht. Andererseits hatte das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung“ in Maria Laach schon vor einiger Zeit den Plan gefaßt, durch ein von Grund auf neues Registerwerk das „Jahrbuch“ besser zu erschließen. Nachdem die Arbeit an diesem Register schon so weit vorangeschritten ist, daß das Erscheinen in absehbarer Zeit erwartet werden darf, bietet nun der Verlag eine „2., durchgesehene Auflage“ des Jahrbuches an. Es versteht sich von selbst, daß entsprechend dem dokumentarischen Rang der Publikation die Änderungen nur Korrekturen evidenter Fehler und die Einführung einiger Querverweise betreffen. Der Unterzeichnete hat aus den Angaben der Registerbearbeiter und aus Notizen im Handexemplar des Herausgebers die Vorlage des Nachdruckes vorbereitet. Eine kurze Darstellung der Geschichte und eine Würdigung des „Jahrbuches“, mit dem Odo Casel über seinen spezifischen Beitrag zur Theologie der Liturgie hinaus sich in der Geschichte der Liturgiewissenschaft einen festen Platz sicherte, ist für den neuen Registerband vorgesehen.

Maria Laach, 1. Dezember 1973.

Angelus A. Häußling OSB.

Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit.

Von Anton Baumstark (Bonn).

Die römische Liturgie weist vom Passionssonntag bis zum Ende der Osteroktav eine Reihe von der gewöhnlichen Norm widersprechenden Erscheinungen auf, für die man verschiedene bald historische, bald erbauliche Gründe anzuführen pflegt. Bis zur Karsamstagsmesse fehlt die trinitarische Doxologie schon vom Passionssonntag an bei allen von Hause aus responsorischen oder antiphonalen Gesangstücken, von der Matutin des Gründonnerstags an bei der gesamten Psalmodie. In der ersteren Zeitspanne unterbleibt im „Staffelgebet“ die Rezitation des Psalms *Iudica*, während der letzteren auch das *Domine labia mea aperies* zu Anfang der Matutin und das jeden selbständigen Teil des Offiziums eröffnende *Deus in adiutorium*. Während des Triduum sacrum und der Osteroktav schweigt im Offizium aller Hymnengesang und es fehlen in Laudes, Horen und Vesper wenigstens in der üblichen Form das Kapitel¹ und vollständig Versikel bzw. Responsorien und in den Horen die Antiphonen der Psalmodie. Vor allem aber ist es die auf den Karsamstag vorverlegte alte Messe der Osternacht, die durch das Fehlen von Introitus, Offertorium und Communio, *Credo* und *Agnus Dei* eine einzigartige Sonderstellung einnimmt. Es sei von vornherein zugegeben, daß die erbauliche Deutung auf ein Zeichen der Trauer bei der Unterdrückung der trinitarischen Doxologie eine Stütze in der Tatsache zu finden scheint, daß dieselbe Erscheinung in Messe und Offizium der Toten wiederkehrt; eine Verknüpfung speziell des Fehlens des Introitus in der österlichen Vigilmesse mit der vorangehenden Liturgie der Katechumenentaufe könnte sich auf die Wiederkehr desselben Defekts in der — nicht privaten — Messe der Pfingstvigil berufen.

Aber gerade hier ergeben sich mindestens im ersteren Falle bei näherem Zusehen für die landläufige Erklärung ernsteste Schwierigkeiten. Die Analogie der Totenliturgie erstreckt sich nämlich auch auf das Wegfallen des Psalms *Iudica* in der Messe und des Hymnengesangs im Offizium. Nun ist aber gewiß schlechterdings nicht abzusehen, wieso die Unterdrückung einer Rezitation des Psalms 42 an und für

¹ Als funktioneller Ersatz desselben können in etwa *Christus factus est* und *Haec dies quam fecit Dominus* gelten.

sich geeignet sein sollte, ein Gefühl der Trauer zum Ausdruck zu bringen. Das Unterbleiben des Hymnengesangs aber kann einem solchen Gefühl von Hause aus im Triduum sacrum deshalb nicht Ausdruck geben sollen, weil es sich auch auf die jublierende Festliturgie der Osteroktav erstreckt. Es macht also den Eindruck, als ob die Übereinstimmung der Totenliturgie mit derjenigen der Passionszeit vielmehr auf einer nachträglichen und bewußten Angleichung beruhe, für die bereits die erbauliche Deutung maßgeblich war, welche die in Frage kommenden Erscheinungen an ihrer ursprünglichen Stelle allerdings dann frühzeitig erfuhren. Die Richtigkeit dieser Deutung läßt sich dann aber ohne den methodischen Kardinalfehler eines Zirkelschlusses durch die Analogie der Totenliturgie nicht stützen, und geradezu ihre Unrichtigkeit liegt bezüglich des Hymnengesangs auf der Hand.

Seine gleichmäßige Ablehnung durch das Offizium der drei großen Kartage und durch dasjenige der Osterwoche muß notwendig auch in einer für beide gleichmäßig zutreffenden Sachlage begründet sein. Nun weiß man, mit welcher Zähigkeit im allgemeinen der Gottesdienst der großen römischen Basiliken sich dem poetischen Element des Hymnus verschlossen hat². Der Ordo Lateranensis des späteren Kardinals Bernhard von Porto³ und der durch Tommasi seiner Ausgabe⁴ zugrunde gelegte Antiphonarius officii B. 79 des Archivs von St. Peter stimmen darin überein, seine Abwesenheit in jenem Gottesdienst noch für das 12. Jh. zu bezeugen. In jener Haltung der letzten Hochburgen des altstadtrömischen Ritus findet aber naturgemäß nur eine grundsätzlich gegenüber der Aufnahme von metrischen Hymnen in das Tagzeitengebet bestehende Abneigung Roms ihren letzten Ausdruck. Diese Abneigung ist es, die einfach in der heiligsten Zeit des kirchlichen Festjahres, während der ganzen, Passions- und Auferstehungsfeier umschließenden Begehung des *paschale mysterium* sich für alle Zeit zu behaupten vermochte. Ein Neues, dem man nur mit innerem Widerstreben überhaupt Eingang gewährte, sah sich wenigstens die zehn Tage jener Begehung dauernd verschlossen. Umgekehrt ausgedrückt: es ist nichts Anderes als die ursprüngliche Hymnenlosigkeit des gesamten römischen Offiziums, was in derjenigen des Triduum sacrum und der Osterwoche fortlebt.

Mit dieser Erkenntnis sind zunächst drei weitere eigentümliche Erscheinungen in der Liturgie der Karwoche zusammenzuhalten. Das ist einmal am Palmsonntag und Karfreitag die ebenso noch am ersten

² Vgl. S. Bäumer, *Geschichte des Breviers* (1895) 256. P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain* (3 1911) 209 f.

³ Hg. von L. Fischer, *Bernhardi cardinalis et Lateranensis ecclesiae prioris ordo officiorum ecclesiae Lateranensis* (1916).

⁴ *Opera* ed. Vezzosi IV 1—169 bzw. in der vorzüglichen Ausgabe der Werke Gregors d. Gr. von J. B. Gallicciolli (Venedig 1768 ff.) XI 1—170.

Sonntag der Quadragesima zu beobachtende singuläre Ausdehnung des Traktus. Bezüglich der drei Psalmen 21, 139 und 90 ist hier prinzipiell der Umfang eines Vollpsalms erhalten geblieben, den Graduale und Traktus ursprünglich allgemein gehabt haben⁵. Ein Zweites ist die bis weit ins Mittelalter hinein auch am Mittwoch der Karwoche geübte⁶ Verrichtung der *Orationes sollemnes* am Karfreitag. Es ist wohl allgemein anerkannt, daß in ihnen das der byzantinischen *Εκτενής* und ihren orientalischen Seitenstücken entsprechende allgemeine Fürbittengebet des altchristlichen Schemas der eucharistischen Gemeindefeier fortlebt, an das im römischen Meßordo sonst längst nur noch das Rudiment des zusammenhangslosen *Oremus* vor dem Offertorium erinnert⁷. Der Vortrag der altrömischen *Oratio fidelium* dürfte wohl zunächst in sehr früher Zeit auf die beiden urchristlichen Stationsfasttage beschränkt worden sein und erfuhr alsdann eine weitere Beschränkung auf diese beiden Tage der einen Karwoche, um schließlich auch von ihnen nur an dem wieder ungleich bedeutsameren einen Karfreitag sich endgültig zu halten. Das dritte ist die eigenartig erweiterte Form, die das *Qui pridie* am Gründonnerstag annimmt. Statt des einfachen *quam pateretur* lautet der Text: *quam pro nostra omniumque salute pateretur, hoc est: hodie*. Die Hinzufügung des *pro nostra omniumque salute* hat offensichtlich mit dem unmittelbar auf die Tagesfeier gehenden *hoc est: hodie* keinerlei inneren Zusammenhang. Dagegen kehrt sie im Kanon Mailands wieder⁸, der bekanntlich eine besonders altertümliche Textform des römischen darstellt, die an Stelle der variablen *Post Sanctus*- und *Post Pridie*-Formeln gallischer Weise in das Gefüge der ambrosianischen Meßliturgie eindrang⁹. Der vollere Ausdruck, der denn auch im Orient seine Entsprechungen findet, ist somit dem bloßen *quam pateretur* gegenüber lediglich die ursprünglich allgemein im Gebrauch gewesene ältere Fassung, deren Erhaltung wiederum nur an einem einzigen Tage durch die Höhe seiner liturgischen Bedeutung bedingt ist.

⁵ Vorausgesetzt wird der ursprüngliche Zustand noch durch Leo d. Gr. *Serm. III in anniv. assumpt.* (PL 54, 145): *Unde et Davidicum psalmum, dilectissimi, non ad nostram elationem, sed ad Christi domini gloriam consona voce cantavimus.*

⁶ Noch zu Anfang des 13. Jh. nach dem Ordo Romanus XII des Cencio Savelli 10 § 21 (Mabillon, *Musei Italici tomus II* [Paris 1689] 177 f. bzw. PL 78, 1071).

⁷ Vgl. etwa besonders L. Duchesne, *Origines du culte chrétien* (⁵ 1909) 175 f. und bezüglich des Alters der *Orationes* R. H. Connolly, *Liturgical prayers of intercession* I (Journal of Theol. Stud. 21 [1920] 219—232) bzw. meinen Aufsatz *Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit* (Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe Albert Ehrhard zum 60. Geburtstag dargebracht [1922] 53—72).

⁸ A. Ratti-M. Magistretti, *Missale Ambrosianum duplex* (1913) 242.

⁹ Vgl. H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom* (1915) 66 ff. ² (1927) 87 ff. *Messe und Herrenmahl* (1926) 18 bzw. meine eigenen Ausführungen in diesem Jahrb. 1 (1921) 24 ff.

Überall ist hier also wie in dem Falle des Hymnengesangs die jetzt als eine ausnahmsweise auftretende Erscheinung die regelmäßige einer früheren Zeit. Das muß den Gedanken nahelegen, daß es sich um eine entsprechende bloße Festhaltung älteren Brauches in liturgisch hochwertiger Zeit auch bei den übrigen Tatsachen handelt, von denen wir ausgehen. Wirklich entspricht denn auch dort das heute eine Ausnahme Darstellende einer entweder nachweislichen oder doch sehr wohl denkbaren älteren Stufe liturgischer Entwicklung. So ist eine Rezitation des vollständigen Psalms 42 zunächst auf dem Wege von der Sakristei zum Altar über das 11. Jh. nicht zurückzuverfolgen¹⁰ und bis auf die Zeit Pauls III. auch später noch nicht allgemein herrschend gewesen¹¹. Den Abschluß der Psalmen durch die trinitarische Doxologie einschließlich des *Sicut erat in principio* pflegt man — vielleicht etwas unvorsichtig — auch für Rom schon durch Cassianus¹² gewährleistet sein zu lassen. Ausdrücklich bezeugt wird er als ein *in sede apostolica* wie *per totum Orientem et totam Africam vel Italiam* herrschender Brauch im J. 529 durch den 5. Kanon der zweiten Synode von Vaison¹³. Aber eben dieser Kanon führt diesen Brauch seinerseits auf gallischem Boden erst allgemein ein, zeigt damit also, daß es sich bei der Sache prinzipiell um das Endergebnis einer Entwicklung handelt, um etwas, das zu irgendeinem Zeitpunkt entsprechend eben auch in Rom erst eingeführt wurde. Responsorien und Versikel sind Schmuckteile des Offiziums, die funktionell dem Kathismen- und Tropariengesang des griechischen Ostens entsprechen, den, im Gegensatz zu den Bischofskirchen, die in ihrer puritanischen Strenge römischem Geiste nächstverwandte liturgische Weise des östlichen Mönchtums ursprünglich mit Entschiedenheit ablehnte¹⁴. Daß die Psalmodie der kleineren Horen Antiphonen ursprünglich nicht gekannt haben dürfte, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß sie solche auch späterhin von den Laudes zu entleihen pflegt. Was endlich die Einleitungsformeln *Domine labia mea* und *Deus in adiutorium* betrifft,

¹⁰ Die ältesten Belege bei P. Batiffol, *Leçons sur la Messe* (1923) 13.

¹¹ So fehlt Ps. 42 beispielsweise noch in der griechischen Übersetzung des Ordo und Canon missae mit Proprium de SS. Trinitate, die ich *Oriens Christianus* IV 1—27 herausgegeben habe.

¹² *De inst. coenob.* II 8 (PL 49, 94).

¹³ *Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio III. Concilia* I (1893) 57 Z. 10—14. — Allerdings handelt es sich hier unmittelbar nur um die Hinzufügung des *Sicut erat in principio* zu der schon früher gebräuchlichen ersten Hälfte, also, auf Rom reflektiert, um den Übergang von der in den Responsorien üblichen Praxis zu der in der Psalmodie gebräuchlichen. Doch ist natürlich auch die erstere etwas irgend einmal Gewordenes, und vornicänisch ist auch sie gewiß nicht.

¹⁴ Nach dem Berichte des Johannes und Sophronios über ihren Besuch auf dem Sinai (s. unten Anm. 51) und der Erzählung über den Schüler des Pambo bei M. Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum* I (St. Blasien 1784) 1—4. Vgl. S. Bäumer, *Gesch. d. Breviers* 127 ff.

so scheinen sie ihre Einführung in den monastischen Ritus, aus dem sie in den säkular-römischen gewiß erst übergingen, dem Patriarchen des abendländischen Mönchtums selbst zu verdanken¹⁵, der mit ihnen, wie vermutet wurde, gegen semipelagianische Tendenzen Stellung genommen hätte¹⁶.

So blieben noch die Eigentümlichkeiten der österlichen Vigilmesse. Für sie pflegt grundsätzlich eine historische Erklärung einer erbau-lichen vorgezogen zu werden¹⁷. Aber man liebt es alsdann, das Einzelne auch einzeln aus den besonderen Gegebenheiten der die *Initiatio christiana* abschließenden Erstkommunionfeier der Neugetauften heraus begreifen zu wollen¹⁸. Und doch müßte sich die einheitliche Erklärung aus einem Festhalten älterer liturgischer Gestaltung gerade hier recht eigentlich aufdrängen, wie denn auch sie bereits — etwa von L. Duchesne¹⁹ und J. Schuster²⁰ — mit Bestimmtheit vorgetragen wurde. In der Tat sind die der heutigen Karsamstagsmesse fehlenden Stücke ausnahmslos solche, die mehr oder weniger spät dem römischen Meßordo eingefügt wurden. Bezüglich des nicäno-konstantinopolita-nischen Symbols geschah diese Einfügung erst im J. 1014 auf Wunsch des neugekrönten Kaisers Heinrich II.²¹, für das *Agnus Dei* durch den Orientalen Sergius I. (687—701)²², der bei Prägung bzw. Auswahl gerade dieses Brechungsgesanges — was hier einmal beiläufig ausgesprochen sein mag — von Formeln östlicher Liturgie bestimmt gewesen sein wird²³. Introitus, Offertorium und Communio bilden den engverbundenen Zyklus psalmodischer Gesangstücke der Messe, die schon durch ihren antiphonalen Vortrag sich dem responsorischen

¹⁵ Vgl. *Regula S. Benedicti* c. 9 bzw. 18 (ed. Butler 40 Z. 2 ff.; 48 Z. 1 f.). Doch war Ps. 69, 2 als Stoßgebet nach Cassianus *Collect.* X 10 (PL 49, 831—835) schon im älteren Mönchtum sehr beliebt, und Ps. 50, 17 ist schon im synagogalen Kult als Einleitung des Achtzehn-Gebetes seit dem 3. Jh. bezeugt. Vgl. Ism. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung* (1913) 43.

¹⁶ Vgl. S. Bäumer, *Gesch. d. Breviers* 172.

¹⁷ Erspart geblieben ist erbauliche Deutung allerdings auch den Eigentümlichkeiten der Karsamstagsmesse nicht völlig. Vgl. über ältere Auffassungen etwa P. Lambertini (= Benedikt XIV.), *Annotazioni sopra le feste di Nostro Signore e della Beatissima Vergine* I (Bologna 1740) 316 ff.

¹⁸ Ein jüngster Versuch in diesem Sinne von R. Pasté (*Eph. Liturg.* 41 [1927] 281 f.).

¹⁹ *Origines du culte chrétien* 5 261.

²⁰ *Liber Sacramentorum* IV (1926) 67—72.

²¹ Nach dem zeitgenössischen Zeugnis Bernos von Reichenau, *De quibusdam rebus* 2 (PL 142, 1060 f.).

²² Nach dem *Liber Pontificalis* ed. Duchesne I 376.

²³ Vgl. als Begleitworte in einem komplizierten Brechungsritus der Jakobos-liturgie: Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ ὁ αἶψαν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου σφαγιασθεὶς ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας (Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I [1896] 62 Z. 24 ff.) und in der byzantinischen Liturgie an gleicher Stelle: Μελλίζεται καὶ διαμερίζεται ὁ ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ usw. (a. a. O. 393 Z. 24 ff.).

Psalm des Graduale gegenüber als eine jüngere vor dem späten 4. Jh. überhaupt nicht denkbare Schicht erweisen. Offertorium und Communio werden dabei in Rom wohl weder wesentlich älter noch wesentlich jünger gewesen sein als in Afrika, wo Augustinus die erst neulich eingeführten Stücke in einer eigenen, leider nicht erhaltenen Schrift gegen einen Hilarius zu verteidigen hatte²⁴. Für den Introitus scheint eine allerdings nicht völlig klare Stelle des Liber Pontificalis²⁵ eine Einführung durch Coelestin I. (422—432) zu bezeugen.

Daß speziell das Fehlen des letzteren in der Karsamstagsmesse nicht einen gesonderten Grund in der schon durch die vorangehende Tauf liturgie gegeben gewesenen Anwesenheit des Papstes und seiner Assistenz an der Stätte der folgenden eucharistischen Opferfeier zu haben braucht, erhärten überdies die Verhältnisse der Karfreitagsliturgie, die bis zur Kreuzesverehrung ausschließlich ja streng einem mit dem Gläubigengebet abbrechenden Meßordo ältesten Stils entspricht. Nun fehlt aber auch hier jeder Einleitungsgesang, obwohl nicht eine der Tauf liturgie entsprechende anderweitige kultische Funktion bereits voranging. Gleichzeitig weist dann aber auch die Karfreitagsliturgie noch einen weiteren bezeichnenden Zug normwidriger Altertümlichkeit an der Duplizität der nichtevangelischen Lesung auf, deren frühere allgemeine Verbreitung auch im römischen Ritus die Analogie Mailands, Galliens, Spaniens²⁶ und im Osten wie Armeniens²⁷ so wenigstens zeitweilig auch Jerusalems²⁸ und ursprünglich Konstantinopels²⁹ voraussetzen gebieten würde, selbst wenn nicht so umfangreiche Rudimente derselben im Würzburger Lektionar-Comes³⁰ noch unmittelbar gegeben wären.

Soll nach dieser zweiten Richtung hin die Struktur der Karfreitagsliturgie geschichtlich richtig verständlich werden, so darf allerdings nicht von ihrer heutigen, hier allem Anschein nach durch Gregor d. Gr. geschaffenen³¹ Gestalt ausgegangen werden, bei der die einzige Oration

²⁴ Vgl. *Retract.* II 11 (PL 32, 63). ²⁵ Ed. Duchesne I 230.

²⁶ Vgl. die bequeme Zusammenstellung des Materials in dem vorzüglichen Artikel *Epitres* von G. Godu, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* V Sp. 262—297.

²⁷ Vgl. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I 425.

²⁸ Vgl. mein Buch über *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* (1921) 142 ff.

²⁹ Die doppelte nichtevangelische Perikope wird hier sicher von Chrysostomos vorausgesetzt. Die Belege bei Brightman a. a. O. 531 unter Nr. 5.

³⁰ Bekannt gemacht von G. Morin, *Le plus ancien Comes ou Lectionnaire de l'Église Romaine* (Rev. Bénéd. 27 S. 41—74).

³¹ Mit Sicherheit ist dies allerdings nicht zu sagen, da das echte Gregorianum für den Karfreitag überhaupt nur die *Orationes sollemnes* bietet. Vgl. H. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar* (1921) 47 ff. K. Mohlberg-A. Baumstark, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (1927) 24 f.

Deus a quo zwischen die beiden von je einem Traktus gefolgten Lektionen Os. 6, 1—6 und Ex. 12, 1—6 tritt. Endgültig erhalten hat sich nämlich die Duplizität der nichtevangelischen Perikope auch in den Messen der Quatembermittwoche, des Karmitwochs und des Mittwochs der Mediana. Hier aber geht je eine Oration jeder der beiden Lektionen voraus, und von diesen sechs altertümlichen Meßformularen noch des gegenwärtigen Missale aus gesehen, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die im sog. Leonianum wenigstens vielfach zu beobachtende, die sog. gelasianische Sakramentartradition von Hause aus geradezu beherrschende Zweizahl von Formeln vor der Sekrete eben noch die alte Zweizahl auch der nichtevangelischen Schriftlesungen voraussetzt. Das heutige Fehlen einer Oration vor der Karfreitagslektion Os. 6, 1—6 muß nun demgegenüber zweifellos nicht wenig befremden. Indessen hat sich glücklicherweise das Bild einer vorgregorianischen Struktur der Missa catechumenorum des Karfreitags erhalten, die abgesehen von dem Fehlen des Introitus mit derjenigen der sechs Mittwochsmessen völlig übereinstimmt. Das sog. Gelasianum des Vat. Reg. 316³² und das gerade hier ganz unschätzbare unvollständige Palimpsestsakramentar des Aug. 112³³ bringen übereinstimmend hinter *Deus a quo* auch für den Karfreitag eine zweite Oration *Deus qui peccati veteris haereditariam mortem*, wobei die vatikanische Hs. ausdrücklich jede Oration als vor einer der beiden Lektionen zu sprechen einführt und der Aug. 112 als erste Lesung statt Os. 6, 1—6 eine dem Propheten Isaias entnommene d. h. wohl die mit Is. 52, 13 beginnende des gallisch-spanischen Brauches voraussetzt³⁴. Auch noch das sog. Gelasianum saec. VIII hat wenigstens eine Erinnerung an diese ursprüngliche Gestaltung bewahrt, indem es die hier schon alleinstehende Oration *Deus a quo* vor, nicht erst hinter die Os.-Lektion stellt³⁵.

Ich habe dieses gesamte Tatsachenmaterial, so wenig es gewiß im einzelnen dem Kenner der Dinge Neues bietet, einmal zusammengefaßt, weil an ihm mit aller Deutlichkeit ein Gesetz liturgischer Entwicklung sich ablesen läßt, mit dessen Sichauswirken die Forschung immer

³² I 41: H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary* (1894) 74 f.

³³ A. Dold-A. Baumstark, *Das Palimpsestsakramentar im Codex Augiensis CXII. Ein Meßbuch ältester Struktur aus dem Alpengebiet* (1925) 21.

³⁴ Näheres über diese Perikope und ihre anderweitige Verwendung in West und Ost bei A. Dold a. a. O. XXXII. Eine Gewähr für ehemaligen Gebrauch des Stückes auch in Rom scheint mir diese Quelle allerdings keineswegs zu bieten. Es könnte sich sehr wohl auch um eine der zahlreichen gallischen Infiltrationen des sog. „gelasianischen“ Ritus handeln. Selbst ein bloßes Falschzitat von Is. statt Os. wäre übrigens nicht undenkbar.

³⁵ Vgl. K. Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamanischer Überlieferung* (1918) 77 f. Wohl nicht noch, sondern unter dem hier vielfach zu beobachtenden sekundären Einfluß des altertümlicheren Typus des Vat. Reg. 316 wieder bietet die Doppeloration zur Doppellesung das Exemplar von Angoulême bei P. Cagin, *Le Sacramentaire Gélisien d'Angoulême* (o. J.) 42, 43.

wieder zu rechnen haben wird. Auch dieses Gesetz selbst ist keineswegs bisher unbekannt gewesen. So hat beispielsweise der allzufrühe der Wissenschaft entrissene Adr. Fortescue es einmal angedeutet, wenn er auch das Einsetzen des jüngeren großen Alleluia der österlichen Zeit erst nach der Osterwoche zurückführt auf „the constant tendency of the greatest days to keep older arrangements“³⁶. Aber man kann sich doch kaum klar genug bewußt werden, wie allgemein verbreitet die Wirkungen dieses Gesetzes sind, nach dem von der allgemeinen Entwicklung längst Überholtes in liturgisch besonders hochwertiger Zeit sich erhalten hat, Ausnahmeerscheinungen solcher Zeit mithin von vornherein mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als das früher Regel Gewesene anzusprechen sind.

Einige Hinweise mögen denn auch die Wirksamkeit des Gesetzes auf außerrömischem Boden belegen. Zwei besonders markante Fälle bietet zunächst die Meßliturgie Mailands. Nur an den Fastensonntagen folgt in ihr auf den Einleitungsgesang der *Ingressa* in zwei abwechselnd zu gebrauchenden Fassungen die diakonale Litanei der *Preces*, ein auch formal denkbar strengstes Seitenstück griechischen *Συναπτή*-Gebetes³⁷. An entsprechender Stelle steht solches³⁸ und steht koptisches³⁹, abessinisches⁴⁰ und armenisches⁴¹ Litaneigebet im Gefüge östlicher Vormesse nun ganz allgemein, und es kann folgerichtig nicht zweifelhaft sein, daß auch die ambrosianischen *Preces* ursprünglich nicht minder allgemein zur Verwendung kamen. Bereits zu berühren war sodann die Tatsache, daß der römische Kanon in die Messe Mailands unter Verdrängung einer älteren einheimisch gallischen Gestaltung des eucharistischen Hochgebets eingedrungen ist. Jener älteren Gestaltung entsprechen nun noch ein *Post Sanctus*-Gebet *Vere sanctus, vere benedictus*, das statt des zweiten Teiles des *Te igitur* in der feierlichen alten Ostervigilmesse des Karsamstags und ein *Post Pridie*-Gebet *Haec facimus, haec celebramus*, das in der Gründonnerstagsmesse hinter dem *Nobis quoque* Platz findet⁴².

Der Fall der Mailänder *Preces* findet im Orient eine Entsprechung in koptischer Liturgie. An das große Gläubigengebet gemeinfrühchristlicher Weise erinnert hier noch regelmäßig unmittelbar hinter dem Evangelium ein einheitliches Priestergebet für alle Stände und Anliegen⁴³ und etwas später die Trias der von Gebetsaufforderungen

³⁶ *The Mass. A study of the Roman liturgy* (1912) 270.

³⁷ *Missale Ambrosianum duplex* 121 f. bzw. 136. Vgl. auch Duchesne, *Origines* 5 201 f.

³⁸ In der Jakobosliturgie: Brightman a. a. O. 34 f. bzw. an den *μικραὶ συναπτὰὶ* des Antiphonen-Teiles in gewissem Sinne auch im byzantinischen Normalritus: ebda 364—367. •

³⁹ Brightman 150 f.

⁴⁰ A. a. O. 206 ff.

⁴¹ A. a. O. 424 f.

⁴² *Missale Ambrosianum duplex* 228 f. bzw. 221 f.

⁴³ Brightman 157 f.

des Diakons in griechischer Sprache begleiteten Sonderbitten für die allgemeine Kirche, für den alexandrinischen Patriarchen und den Diözesanbischof und für die lokale Einzelgemeinde⁴⁴. Vor die letzteren schiebt sich nur an den Tagen des sog. Ninivitenfastens und während der Quadragesima gleichfalls im altertümlichen griechischen Sprachkleid eine diakonale Litanei in vier mit *Προσεύξασθε ὑπὲρ* anhebenden Gebetsaufforderungen, hinter denen jeweils eine dreifache Aufforderung zu Kniebeugung aufs auffallendste an die Struktur der römischen *Orationes sollemnes* des Karfreitags erinnert⁴⁵. Auch der Gebrauch dieses einzigartigen Stückes ist gewiß nicht von jeher so zeitlich beschränkt gewesen.

Vor allem ist es aber im Osten der byzantinisch-orthodoxe Ritus, der hierher gehörige Erscheinungen beobachten läßt. So kennt derselbe heute nur mehr während der Quadragesima eine auf die drei einzelnen Abschnitte der Psalmodie des Orthros folgende patristische Lektüre⁴⁶, die beispielsweise eine Urkunde des 11. Jh., das Typikon des konstantinopolitanischen Klosters der *ὑπεργαία Θεοτόκος ἡ Εὐεργέτης*⁴⁷, noch ungleich weiter ausgedehnt zeigt. So bieten nur die (Vor)vespern von Weihnachten und Epiphanie eine Verbindung zweier Psalmen, 86 bzw. 66 und 92, mit einem an der Spitze stehenden Troparion, dessen zweite Hälfte hinter jedem Psalmstichos wiederholt wird, während der Volltext erst am Schluß hinter der trinitarischen Doxologie wiederkehrt⁴⁸, und damit das hochaltertümliche Musterbeispiel eines responsorischen Psalmenvortrags, der sich mit demjenigen des abendländischen Invitatoriums und der Grundform abendländischer Responsorien berührt. Nur am Schluß der Lektionenreihe der alten Ostervigil wird am Karsamstag das mit unserem *Benedicite* identische Kanticum der drei Jünglinge mit der nach jedem Vers sich wiederholenden Einschaltung des zunächst auch hier an die Spitze gestellten Hypopsalms *Τὸν Κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερννοῦτε εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας* nach Art ältester abendländischer Antiphonie vorgetragen⁴⁹. Nur die folgende alte Ostervigilmesse bietet in dem Vortrage des Ps. 81 mit hypopsalmatischer Verwendung des ersten Verses das Beispiel des Eintretens eines Vollpsalms für den gewöhnlichen einzelnen Alleluia-

⁴⁴ Die schlechthin so genannten „drei“ Gebete: a. a. O. 160 f.

⁴⁵ A. a. O. 158 f. nach J. Al. Assemani, *Codex liturgicus ecclesiae universae* VII 2, S. 35 f. Hier fehlt allerdings ein ausdrücklicher Vermerk über den quadragesimalen Gebrauch des Stückes, und die diesbezügliche moderne Rubrik bei Brightman 158 Z. 31 ff. redet unmittelbar nicht von der Messe, sondern vom Morgeninzens.

⁴⁶ Vgl. *Τριώδιον κατανυκτικόν* (Athen 1901) 71 f.

⁴⁷ Hg. von A. Dmitriewskij, *Beschreibung der liturgischen Handschriften in den Bibliotheken des orthodoxen Orients* (russ.) I (Kiew 1895) 256—614.

⁴⁸ *Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου* (Athen 1896) 222 f. *Μηναῖον τοῦ Ἰανουαρίου* (Athen 1896) 74 ff.

⁴⁹ *Τριώδιον κατανυκτικόν* (Athen 1901) 457.

Stichos⁵⁰, d. h. eine Erscheinung, die den drei großen römischen Traktus des ersten Fastensonntags, Palmsonntags und Karfreitags entspricht.

Nicht zuletzt rückt in diesen Zusammenhang schließlich das Verhältnis des quadragesimalen Triodions, Diodions und Tetraodions zum normalen Kanon der neun bzw. acht Oden: das Verhältnis der Dichtungsgattungen und ihrer skripturären Grundlagen wie das Verhältnis der endgültigen liturgischen Vortragsweisen. Der normale byzantinische Psalteranhang biblischer Oden umfaßt die folgenden Nummern: 1. Moses I: Ex. 15, 1—19. 2. Moses II: Dt. 32, 1—44. 3. Anna: I Sam. 2, 1—11. 4. Ambakum: Hab. 3, 2—19. 5. Isaias: Is. 26, 9—20. 6. Jonas: Jon. 2, 3—10. 7. Drei Jünglinge I: Dn. 3, 26—56. 8. Drei Jünglinge II: Dn. 3, 57—88. 9. Gottesgebälerin: Lk. 1, 46—55 + 68—79. Die Mönche des Sinai pflegten bereits, als Johannes und Sophronios ihren liturgiegeschichtlich denkwürdigen Besuch des Heiligen Berges machten⁵¹, d. h. etwa um die Wende vom 6. zum 7. Jh., allnächtlich hinter dem ganzen Psalter auch alle diese Texte, jedoch ohne irgendeine Verknüpfung mit Elementen liturgischer Dichtung, zu rezitieren. Im Kultus Jerusalems und der benachbarten palästinensischen Klöster bildete der Vortrag aller neun Oden gegen Ende des 7. und im 8. Jh. gleichfalls die Regel. Aber man begann jetzt mindestens an Sonn- und Festtagen den biblischen Text mit einem System je aus einer Mehrzahl von Troparien sich aufbauender Hymnen zu durchflechten. Die Gesamtheit der hier für das einzelne Offizium in Betracht kommenden Hymnen ist das in der byzantinischen Kirchenpoesie den Namen des Kanon führende Gebilde, dessen Einzelhymnen nun selbst wieder als Oden bezeichnet werden. Zwischen den älteren Kanones eines Andreas von Kreta und den jüngeren schon eines Johannes von Damaskus und Kosmas besteht dabei der Unterschied, daß nur die ersteren eine Ode 2 aufweisen, weil man sich im 8. Jh. daran gewöhnt hatte, unter Hinweis auf seinen düster-schreckhaften Charakter den umfangreichen Dt.-Text vom tatsächlichen Vortrag auszuschließen. Dem Kanon steht nun im ferialen Offizium der Quadragesima und Karwoche grundsätzlich das Triodion gegenüber, das sich am Samstag zum Tetraodion erweitert, am Dienstag zum bloßen Diodion zusammenschrumpfen kann. Unverbrüchlich sind hier nur Hymnen zu den biblischen Oden 7 und 9 vorhanden. Davor tritt in den Triodien von Montag bis Freitag ein Hymnus der Reihe nach je zu einer der Oden 1—5, während das Tetraodion des Samstags außer demjenigen zur sechsten einen solchen auch zur achten biblischen Ode enthält und am Dienstag ein Diodion

⁵⁰ A. a. O. 458.

⁵¹ Vgl. deren Bericht bei J. B. Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* II (Rom 1858/64) 220 f. bzw. Bäumer, *Gesch. d. Breviers* 127 ff.

sich ergibt, falls auch hier die auf den Tag entfallende Ode 2 unberücksichtigt bleibt.

Was da zugrunde liegt, ist ein System des Vortrags der biblischen Oden, bei dem mit den stets gebrauchten Nrn. 7 und 9 des Neunodenkanons offenbar von Hause aus für jeden Wochentag eine dritte wechselnde Nummer verbunden wurde. Dabei scheint Nr. 6 ursprünglich dem Samstag und Nr. 8 dem Sonntag zugehört zu haben, nach Ausstattung des Sonntags mit einem Vollkanon dann aber auch Nr. 8 auf den Samstag verlegt worden zu sein. Das ist grundsätzlich und bezüglich des Mittwoch- und Sonntagstextes sogar bis zu materieller Übereinstimmung das System eines wechselnden Wochentagskantikums, das im Westen schon in der ersten Hälfte des 6. Jh. aus dem stadtrömischen in den benediktinischen Brauch überging⁵². Nur daß das unveränderliche erste Lied der drei Jünglinge der römischen Übung fremd war, scheint von vornherein einen prinzipiellen Unterschied zwischen ihr und dem Dreiodensystem des Ostens ausgemacht zu haben, denn die Verteilung der beiden Teile der griechischen Ode der Gottesgebärerin auf Vesper und Laudes des römischen und monastischen Offiziums ist eine gewiß sekundäre, vielleicht in dem letzteren heimische und erst durch die Benediktinerregel geschaffene Erscheinung⁵³. Schon diese nahe Verwandtschaft mit uralter römischer Weise würde genügen, um der allnächtlichen Rezitation aller neun Oden gegenüber das höhere Alter der hinter der quadragesimalen Triodiendichtung stehenden Praxis zu erhärten. Eine andere Beobachtung kommt hinzu. Der tatsächlich schon in ältesten Bibelhss. sich findende Odenanhang des Psalters ist nicht auf die neun Nummern des liturgischen Odenkanons beschränkt⁵⁴. Dieser stellt also jenem gegenüber eine bloße Auswahl dar, die offenbar durch die Addition aller einzelnen Wochentagstexte und der beiden unveränderlichen Stücke sich ergab.

Kanon und Triodion unterscheiden sich aber auch in ihrem heutigen Verhältnisse zu den biblischen Texten, aus deren Vortrag die Dichtungsformen herauswuchsen, und hier vollends ist die höhere Altertümlichkeit der quadragesimalen Weise mit Händen zu greifen. Der Kanonesgesang hat, zumal seit und weil es Sitte wurde, in einem einzigen Orthros-Offizium den Vortrag einer Mehrzahl von Kanones zu

⁵² Vgl. *Regula S. Benedicti* 13 (ed. Butler 44 Z. 17 ff.); *canticum unumquodque die suo sicut psallit Ecclesia Romana*.

⁵³ Vgl. a. a. O. 12, 13 (ed. Butler 43 Z. 8 f.; 44 Z. 22) bzw. 17, 18 (ed. Butler 48 Z. 19; 50 Z. 53). Die Aufteilung dürfte im Zusammenhang stehen mit der fast gewiß ursprünglich benediktinischen Gestaltung der Vesper in Analogie zu den Laudes, durch die dem römischen Ritus der altchristliche unveränderliche Abendpsalm 140, das *Κύριε ἐλέησά* des griechischen, verloren ging.

⁵⁴ Vgl. die sorgfältigen Zusammenstellungen bei J. Mearns, *The canticles of the christian church Eastern and Western in early and medieval times* (1914) 14.

verbinden, die biblischen Texte mit Ausnahme höchstens des zweiten Teils der Ode 9 schlechthin erdrückt. An Stelle ihrer Verse flechten sich dem Gesang der liturgischen Dichtungen kurze Stichoi ein wie: *Δόξα τῇ ἀγίᾳ ἀναστάσει σου, Κύριε* oder *Ὑπεραγία Θεοτόκε, σῶσον ἡμᾶς*⁵⁵ usw., oder ihre Troparien folgen sich an den Herrenfesten mit Ausnahme von Ostern ohne jede Einschaltung. Die den Hymnen des Triodions, Di-odions oder Tetraodions entsprechenden biblischen Oden werden noch immer in Verbindung mit ihnen vollständig rezitiert. Ja eine solche Rezitation erfolgt während der Quadragesima entsprechend wenigstens für die letzten Verse auch der übrigen Oden in Verbindung mit den Heiligenfest- und Wochentagkanones, deren Vortrag im Laufe der Zeit demjenigen der alten Triodien hinzugefügt wurde⁵⁶. Stärker kann die Bewahrung älterer Weise durch eine besonders heilige Zeit sich nicht geltend machen.

Man kann eine solche Bewahrung natürlich nicht nur in heutigem Kultus, sondern vielfach auch in älteren Liturgiedenkmälern beobachten. Ja gerade hier wird das Verständnis bestimmter Erscheinungen oft nur im Hinblick auf das Gesetz der Persistenz von Altem in liturgisch hochwertiger Zeit sich gewinnen lassen. Wenigstens zwei interessante Beispiele mögen auch hierfür zunächst aus nichtrömischem Material angeführt werden.

Durch die Predigten des Monophysiten Severus erfahren wir von einer feierlichen Schließung des Baptisteriums, die in Antiocheia zu Anfang des 6. Jh. am Sonntag des Eintritts in die quadragesimale Fastenzeit erfolgte⁵⁷. Die Ildefons von Toledo beigelegten, aber tatsächlich wohl älteren *Annotationes de cognitione baptismi*⁵⁸ bezeugen den merkwürdigen Brauch etwa gleichzeitig auch in Spanien, und auf dem Sinai hat er nach einem Typikon, das von A. Dmitriewskij⁵⁹ aus zwei Hss. herausgegeben wurde, noch im 9. Jh. dem ersten Fastensonntag den Namen der *κλήσις* (lies: *κλείσις*!) *τῶν κολυμβηθρῶν* gegeben⁶⁰. Die Schließung des Baptisteriums machte naturgemäß bis zur feierlichen

⁵⁵ Für die sonntäglichen Auferstehungs- bzw. Gottesmutter-Kanones. Über diese und andere ähnliche Einschaltungen s. *Τυπικὸν ὁμοιον κατὰ πάντα πρὸς τὴν ἐγκεκρυμμένην τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ἔκδοσιν* (Athen 1897) 28 (§ 23 der *Προθεωρία τοῦ Τυπικοῦ*).

⁵⁶ Vgl. a. a. O. 295 f.

⁵⁷ Bei der Feier gehalten sind die *ὁμιλῖαι ἐπιθρόνοι* Nr. 40, 69, 88, 106, 121. Vgl. meine Bemerkungen in der Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengeschichte 11 S. 57, bzw. nunmehr die Ausgabe der Nr. 69 in der syrischen Übersetzung des J'qôb(h) von Edessa durch H. Brière, *Patrologia Orientalis* VIII 388—394.

⁵⁸ Cp. 107 (PL 96, 156 C. D) auch sofort mit der richtigen Deutung: *Quod Quadragesima obsignatur, ostendit, excepto gravissimae necessitatis obventu, his diebus per totum orbem fieri baptismum omnimode non licere.*

⁵⁹ Beschreibung d. liturg. Handschr. I 172—221.

⁶⁰ S. 186.

Taufhandlung der Osternacht eine Spendung des Taufsakraments unmöglich, und ihr Zweck kann füglich nur der gewesen sein, dies zu tun. In einem Zeitalter, in dem schon die an keinen bestimmten Termin gebundene Kindertaufe neben die österliche Katechumenentaufe getreten war, sollte wenigstens während der alten katechetisch-liturgischen Vorbereitungszeit auf die letztere die Spendung der ersteren unterbleiben, die alte Bewertung der *Initiatio christiana* als des *paschale sacramentum* noch, wenn auch nur vorübergehend, voll zur Geltung gebracht werden.

Das berührte Sinai-Typikon zeigt in seiner engsten Berührung mit dem Typikon τῆς Μεγάλης ἐκκλησίας der Patmos-Hs. 266 im allgemeinen den altkonstantinopolitanischen Brauch bis in die Klosterwelt des Gesetzgebungsberges verbreitet. Aber es fehlt doch auch nicht an einzelnen Zügen einer abweichenden, mithin offenbar bodenständigen liturgischen Weise. Hierher gehört eine doppelte eigentümliche Erscheinung bezüglich der veränderlichen Meßgesänge der Sonntage wiederum der Quadragesima. Statt der variierenden Koinonika Konstantinopels erscheint an ihnen ein einziger unveränderlicher Kommuniongesang, der dabei keinerlei bestimmte Beziehung zur Fastenzeit verrät⁶¹: *Τῆς ἁγίας σου τραπέζης προκειμένης καὶ τῶν ἀχράντων μυστηρίων μελιζομένων ἐνετείλω τοῖς ἁγίοις μαθηταῖς σου· Λάβετε, φάγετέ μου τὸ Σῶμα, γεύσασθε, πιτέ μου τὸ Αἷμα, ἐμπλήσθητε χαρᾶς, λάβετε Πνεῦμα ἅγιον. Ἀλληλοῦια.* Vom dritten Fastensonntag an folgt alsdann unter dem Namen des *Χοροστάσιμος* noch ein zweites, nun wiederum variables Gesangstück⁶², dessen Text, wie es so häufig bei der römischen Communio-Antiphon der Fall ist, der evangelischen Tagesperikope entstammt, während funktionell eine Parallele zu ihm höchstens in dem Transitorium Mailands gesucht werden könnte. Wie dieses ein regelmäßiger Bestandteil der eucharistischen Liturgie wird ursprünglich doch wohl auch das im Orient vollkommen singulär bleibende Gebilde gewesen sein. Nicht minder allgemeine Verwendung vor dem Eindringen der veränderlichen konstantinopolitanischen Texte wird das Koinonikon *Τῆς ἁγίας σου τραπέζης* erfahren haben, zu dem eine gewisse Parallele das selbst wohl auf ein griechisches Original zurückgehende *Corpus domini accepimus* des Antiphonars von Bangor⁶³ darstellt.

Vom Westen nach dem griechischen Osten weist eine Erscheinung älterer nun wieder römischer Liturgie, die ich hier anfügen möchte. Im österlichen Vesperritus Roms hat zu verschiedener Zeit in

⁶¹ A. a. O. 187.⁶² A. a. O. 188 ff.

⁶³ Warren, *The Antiphony of Bangor. Part V* (1895) 30 bzw. PL 72, 606. Den Charakter einer Übersetzung aus dem Griechischen läßt für das Stück ein Vergleich mit dem griechischen Doppelvers: *Τῆς σαρκὸς σου Χριστέ μετελάβομεν καὶ τοῦ αἵματός σου ἡξιώθημεν* vermuten, der an der Spitze eines gleichzeitigen Abendhymnus erhalten ist: P. Maas, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie* (1910) 6 (Nr. 4 V. 1 f.).

verschiedener Weise und Ausdehnung ein griechisches Textelement eine Rolle gespielt. Als gesangliche Begleitung einer Erquickung, die nach einer dreifachen Vesper des Ostersonntags der Papst mit seiner Assistenz in der Vorhalle des lateranensischen Venantiusheiligtums zu sich nahm, bezeugt zuerst gegen die Mitte des 12. Jh. der vatikanische Kanonikus Benedictus in seinem dem späteren Papst Coelestinus II. (1143—1144) noch als Kardinal gewidmeten Ordo⁶⁴ eine mit den Worten *Πάσχα ἱερὸν ἡμῖν σήμερον* beginnende *sequentia graeca*. Den vollen Wortlaut dieser *sequentia* bietet zu Anfang des 13. Jh. der Ordo des Cencio Savelli, nachmaligen Papstes Honorius III. (1216—1227)⁶⁵:

*Πάσχα ἱερὸν ἡμῖν σήμερον ἀνεδεικνύθη,
πάσχα καινόν, ἅγιον, πάσχα μυστικόν,
πάσχα πανσεβάσμιον, πάσχα Χριστοῦ τοῦ λυτρωτοῦ,
πάσχα ἁμωμον, πάσχα μέγα,
πάσχα τῶν πιστῶν· πάσχα τὰς πνλὰς ἡμῖν τοῦ παραδείσου ἀνέωγε,
πάσχα πάντας ἀναπλάττον βροτούς.
Καινὸν (?) Πάπαν, Χριστέ, φύλαξον.*

Der rauschende Jubilus ist abgesehen von dem hinzugefügten Gebetswort für den Papst identisch mit dem ersten der abschließenden Stichera des österlichen Orthros⁶⁶, die im endgültigen byzantinischen Ritus mit ihren Psalmstichen am Ende der Vesper aller Tage der Osterwoche wiederholt werden⁶⁷. Mit wenigen textlichen Varianten⁶⁸ in den modernen liturgischen Drucken stehend, wird das Stück für die Osterliturgie Jerusalems des 9. bis 10. Jh. schon durch das Anastasis-Typikon für Kar- und Osterwoche der Hs. *Ἁγίου Στανρωῦ* 43 als erstes vielmehr der *Συχηρὰ εἰς τοὺς Αἶνους* des Ostersonntags bezeugt⁶⁹. Hier liegt also die Verpflanzung eines bestimmten altehrwürdigen Gesangtextes griechischer Liturgie auf den römischen Boden so unmittelbar als möglich zutage.

Man muß sich diese Sachlage vergegenwärtigen, um die richtige Einstellung zu der wesentlich anderen zu gewinnen, die bezüglich derjenigen griechischen Textelemente besteht, die für österliche Vesperfeier Roms vielmehr schon im 9. Jh. der von Amalar gekannte Anhang zu Mabillons Ordo Romanus I. kennen lehrt⁷⁰. Hier wird grundsätzlich

⁶⁴ § 49 (Mabillon, *Musei Italici tomus II* 142 bzw. PL 78, 1045).

⁶⁵ 15 § 36 (Mabillon a. a. O. 187 bzw. PL 78, 1086).

⁶⁶ *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον* (Athen 1902) 5.

⁶⁷ Vgl. a. a. O. 10 f. 14 f. 22.

⁶⁸ *ἀναδέδεικται* statt *ἀνεδεικνύθη*, *Χριστὸς ὁ λυτρωτὴς* statt *Χριστοῦ τοῦ λυτρωτοῦ*, *ἀνοῖξαν* statt *ἀνέωγε*, *πιστούς* statt *βροτούς*.

⁶⁹ A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυλογίας II* (Petersburg 1894) 197 Z. 24—29. Der Text stimmt hier in dem Genetiv *Χριστοῦ* usw. mit dem römischen überein und schließt mit *ἀγιάζον* ohne *πιστούς* oder *βροτούς*.

⁷⁰ 3 § 13—18 (Mabillon, *Musei Italici tomus II* 38 ff. bzw. PL 78, 966 ff.).

für die ganze Osterwoche bei der an die Vesper sich anschließenden Stationsandacht im Baptisterium hinter der Rezitation des Ps. 112, durch „Alleluia“ eröffnet, ein echtes aus mindestens zwei Psalmversen bestehendes griechisches Prokimenon vermerkt⁷¹. Tatsächlich geboten sind griechische Texte allerdings nurmehr für Sonntag bis Dienstag, Freitag und Samstag. Im einzelnen sind es nun für Sonntag Ps. 1 a. b., für Montag Ps. 79. 2, 30. 9 f., für Dienstag Ps. 77, 1 f., für Freitag Ps. 18. 1 f., für Samstag Ps. 94. 1 ff. Das ergibt aber weder nach dem endgültigen byzantinischen Brauche noch nach dem altkonstantinopolitanischen der Patmos-Hs. oder dem hierosolymitanischen des Anastasis-Typikons eine Übereinstimmung mit griechischer Osterliturgie des Ostens. Es handelt sich in diesem Falle also nicht um eine Übertragung aus ihr, sondern um Bodenständigkeit sprachlich griechischer Elemente in der römischen Liturgie selbst.

Das Ergebnis könnte überraschen, wird es aber vielleicht weniger tun, wenn man daneben eine ganz einwandfrei gesicherte, wenn auch bisher noch nie beachtete Tatsache aus der Mailänder Liturgie des 4. Jh. stellt. In einem Briefe an Irenäus⁷² schreibt Ambrosius: *Inter legendum, cum paululum requievissem animo, quia lucubratione destiteram, versiculum coepi mecum volvere, quo vesperi in vigilia usi fueramus: Ωραῖος κάλλει παρὰ τοὺς νιοὺς τῶν ἀνθρώπων. Ὡς ὥραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζόντων αὐτόν*. Der Heilige zitiert die Verbindung von Ps. 44, 3 mit einer Reminiszenz an Is. 52, 7, an deren liturgischen Gebrauch im Gottesdienst des vorigen Abends sich erinnert zu haben er berichtet, mitten in einem lateinischen Briefe in griechischer Sprache. Das kann natürlich nicht anders zu bewerten sein als heute ein lateinisches Brevierzitat in einem deutschen Briefe. Es hat einen Sinn nur, falls jener liturgische Gebrauch eben in griechischer Sprache erfolgt war. Soll darauf nun etwa der weitgehende Schluß aufgebaut werden, daß in den Tagen seines größten Bischofs Mailand sich des Griechischen schlechthin als Sprache seines kirchlichen Tagzeitengebetes bediente? — Ich möchte das doch nicht wagen, obgleich ja auch in Rom für eine nicht viel frühere Zeit durch Marius Victorinus der Gebrauch noch eines griechischen eucharistischen Hochgebetes neben dem späteren lateinischen Meßkanon gesichert wird⁷³. Im Zusammenhalt mit den griechischen Psalmresponsorien der römischen Vespern der Osterwoche scheint eine weniger kühne Annahme weit näher zu liegen.

⁷¹ Vielmehr lateinische Texte haben Mittwoch und Freitag, was sicher sekundär ist. Ein Schwanken in der Nummer des vorangehenden Psalms dürfte geradezu auf Trübung der hsl. Überlieferung beruhen.

⁷² Epist. 29 (PL 16, 1054 A. B).

⁷³ Adv. Arium II 8 (PL 8, 1094 D): *hinc oratio oblationis intellectu eodem precatur Deum: σῶσον περιούσιον λαόν, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων*. Vgl. zu der wichtigen Stelle J. H. Srawley, *The early history of the Liturgy* (1913) 176 Anm. 1 und G. Morin im *Histor. Jahrbuch* 37 S. 262.

Eine Stationsandacht im Baptisterium, die derjenigen jener Vespers entspricht, ist in Mailand etwas der Vesper überhaupt Inhärierendes und hier mit dem Gesang einer *Psallenda* oder *Antiphona* mit *Rf* und *Vf* verbunden⁷⁴, die oft genug eine freie Kontamination verschiedener Bibelstellen nach Art des griechischen Liturgiezitates bei Ambrosius darstellt⁷⁵. Und nun geht dieses Zitat seinerseits gerade auf eine Stelle des Vespergottesdienstes. Der Schluß dürfte unabweislich sein, daß mindestens jene Gesänge zum Besuch des Baptisteriums im ausgehenden 4. Jh. griechische waren und daß es ein solcher war, an den sich Ambrosius während seines Rastens von geistiger Arbeit erinnerte. Eine Regelmäßigkeit der mit Vortrag eines griechischen Psalmresponsoriums verbundenen abendlichen Stationsandacht im Baptisterium ist dann aber naturgemäß auch für Rom anzunehmen. In der Tat bietet ja noch das Gregorianum⁷⁶ Orationen für jene Stationsandacht wenigstens auch noch an den beiden Festen des Evangelisten und des Täufers Johannes, und besäßen wir auch bezüglich ihrer eine Quelle vom Alter des Anhangs zum *Ordo Romanus I*, so würden wir möglicherweise auch für ihre Abendstatio *ad fontem* griechische Psalmstellen notiert finden. In jedem Falle erweist sich der griechische Gesang, der bei jener Statio während der Osterwoche im 9. Jh. erklang, als Rudiment eines Brauches, der im 4. Jh. in Rom so gut als in Mailand allgemein gewesen sein dürfte.

Es war nur meine Absicht, an einigen charakteristischen und unter irgendeinem bestimmten Gesichtspunkte vielleicht besonders interessanten Beispielen die liturgiegeschichtliche Bedeutung des Gesetzes der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit hervortreten zu lassen. Eine auf Vollständigkeit eingestellte Behandlung des Gegenstandes würde zu weit führen. Nur eine auf alle Ferialmessen der Quadragesima bis zum Karntwoch sich erstreckende Erscheinung noch des heutigen römischen Ritus darf hier zum Schlusse nicht unerwähnt bleiben: die *Oratio super populum* mit dem sie einleitenden: *Humiliate capita vestra Deo*. Wie bei dem griechischen Triodion rückt ein auf den ersten Blick nicht ganz einfacher Tatbestand unter Berücksichtigung unseres Gesetzes erst ins richtige Licht.

⁷⁴ Vgl. in dem Artikel *Ambrosien (rit)* von P. Lejay, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* I Sp. 1424, bzw. M. Magistretti, *Manuale Ambrosianum* (1905) I 50.

⁷⁵ Als Beleg diene der Text von Weihnachten (*Manuale Ambrosianum* II 59 Z. 30—60 Z. 2): *Iuravit ad Abraham patrem nostrum daturum se nobis: visitavit nos benedictus Dominus. Rf Ecce annuntio vobis gaudium magnum, quod erit omni populo, quia natus hodie Salvator mundi. All. Vf Facta est multitudo angelorum laudantium Deum et dicentium: Gloria in altissimis Deo et in terra pax, quia natus.*

⁷⁶ Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum* 14 (= Nr. 11, 5), 77 (= Nr. 125, 5); Mohlberg-Baumstark, *D. älteste erreichbare Gestalt d. Liber Sacramentorum* 4 (= Nr. 37), 42 (= Nr. 530).

Seit Honorius Augustodunensis⁷⁷ hat auch hier erbauliche Deutung ihre Kunst versucht. Batiffol⁷⁸ und Fortescue⁷⁹ haben in ihren Büchern über die römische Messe bereits mit Entschiedenheit den Weg historischer Erklärung beschritten und dabei die Parallelen nicht übersehen, die der Osten bietet. Diese gehören Syrien und Ägypten an, während sie im Norden und im tieferen Osten, in Konstantinopel, Armenien und bei den syrischen Nestorianern fehlen. In der Sphäre Antiocheias bietet schon das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen hinter dem Dankgebet nach der Kommunion ein umfangreiches Segnungsgebet über die Gemeinde mit der, wie in Rom, imperativischen Einleitungsformel: *Τῷ Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ κλίνετε καὶ εὐλογεῖσθε*⁸⁰. Adhortativisch lautet die Formel: *Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν* vor dem etwas kürzeren entsprechenden im griechischen Text der Jakobosliturgie⁸¹. In Übersetzung kehren Aufforderung und Gebet im syrischen Text derselben wieder⁸², dem auch hier die Gesamtheit der syrisch-jakobitischen Anaphoren sich anschließt. In koptische und abessinische Liturgie⁸³ ist entsprechend das Motiv aus der griechischen Ägyptens übergegangen. Für diese selber führt heute von zwei Papyrusbruchstücken⁸⁴ wenigstens das eine um Jahrhunderte⁸⁵ über die drei Formulare unter den Namen Markos, Basileios und Gregorios⁸⁶ hinauf. Die Einleitungsformel ist auch hier imperativisch und in den Einzelheiten des Wortlauts gewissen Schwankungen unterworfen. Dem lateinischen Texte Roms am nächsten steht die von den Kopten im griechischen Original beibehaltene Fassung: *Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνετε*⁸⁷.

⁷⁷ *Gemma animae* I 67 (PL 172, 565).

⁷⁸ *Leçons sur la Messe* 300 f. ⁷⁹ *The Mass* 389 ff.

⁸⁰ Brightman 26 Z. 21—27 Z. 12.

⁸¹ A. a. O. 60 Z. 26—61 Z. 9. ⁸² A. a. O. 105 Z. 13—25.

⁸³ A. a. O. 186 Z. 33—187 Z. 12 bzw. 243 Z. 20—35. Dazu eine Sammlung saidischer Inklinationsgebete wenigstens teilweise für diese Stelle der Liturgie aus dem Hs.-Bruchstück Borg. 109¹⁰⁰ übersetzt von H. Hyvernat, *Röm. Quartalschrift* 2 S. 96 f. In der äthiopischen Liturgie ist die Aufforderung hinter das Gebet gestellt, um nunmehr als Einleitung zu einer eigentlichen Segensformel zu dienen, die aus Nm. 6, 24 ff. und einem kurzen mit Ps. 27, 9 B anhebenden Gebet besteht.

⁸⁴ Bei H. Lietzmann, *Ein liturgischer Papyrus des Berliner Museums in Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag* 26. Januar 1927 (1927) 215 bzw. 217. In dem zweiten (Heidelberger) Bruchstück ist nurmehr eben die Aufforderung erhalten.

⁸⁵ Das Bruchstück wird geradezu in die Nähe der Didache herangerückt durch den Schluß des Danksagungsgebetes: *διὰ τοῦ ἡγαπημένου σου παιδός*. Das Inklinationsgebet selbst sagt allerdings schon eine kleine Nuance fortgeschrittener: *δια τοῦ μονογενοῦς σου παιδός*.

⁸⁶ Brightman 142 Z. 11—24. E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio* II (Neudruck: Frankfurt 1847) 81 f. 114.

⁸⁷ Brightman 186 Z. 33 wie im griechischen Text der Gregoriosliturgie (Renaudot II 114). Sonst griechisch hsl. vielfach nur das Initium. Ein *ἐπὶ εὐλογίας* vor τῷ κυρίῳ schiebt ein durch Giorgi veröffentlichtes griechisch-koptisches Diakonika-

Daß in Rom eine Zweizahl von Gebeten ursprünglich allgemeine Regel gewesen sei, müßte schon auf Grund dieses östlichen Parallelmaterials angenommen werden. Denn nicht mit dem byzantinischen Nordkreis des Orients, sondern mit Antiocheia, Jerusalem und weitaus am meisten mit Alexandria berührt sich durchweg die eucharistische Liturgie Roms. Die nichtgregorianische Sakramentarüberlieferung tritt bestätigend hinzu. Wenn die unveränderliche Einleitungsformel hier fehlt, so ist das ganz natürlich und auch vor den quadragesimalen Formeln im Gregorianum der Fall. Ein zweites Gebet nach der Kommunion ist — überschriftlos — in den Meßformularen des Leonianums noch tatsächlich die herrschende Regel. Von den Urkunden der „gelasianischen“ Tradition bringt die hier mit Vorliebe *Ad populum* überschriebene der Vat. Reg. 316⁸⁸ wie an den Ferien, so auch an den Sonntagen der Quadragesima, ferner an der Vigil und in der dritten Messe von Weihnachten, an den drei folgenden Heiligenfesten, der Weihnachtsoktav, Epiphanie, dem Quinquagesima-Sonntag, Christi Himmelfahrt und dem folgenden Sonntag, Pfingsten und an dessen Oktavtag, wenigstens grundsätzlich an den Quatembern⁸⁹ und endlich in zwei Dedikationsmessen⁹⁰. Mit einer Ausdehnung mindestens noch auf die Oktavtage von Weihnachten und Epiphanie, die Sonntage nach Weihnachten, Septuagesima, Sexagesima, Mariä Geburt, Michael und Martinus geht das sog. jüngere Gelasianum saec. VIII noch weiter⁹¹. Das konnte und mußte verwirren, wenn und solange man in dem vermeintlich fränkischen Sakramentar der Epoche Pippins und des Apostels der Deutschen der vatikanischen Hs. gegenüber eine

Fragment ein: Brightman 142 Z. 9. Die gleiche Erweiterung und ein appositioneller Zusatz zu τῷ κυρίῳ liegt dem äthiopischen: „Vor dem Herrn, dem Vater, daß er euch segne“ zugrunde: Brightman 243 Z. 34 f. Ein Ὡς στήκετε schicken der Normalformel die beiden Papyrusbruchstücke voraus.

⁸⁸ Wilson, *The Gelasian Sacramentary* 3 f., 7, 9, 12, 15, 18, 31, 34, 38, 42, 108 ff., 123, 130.

⁸⁹ Tatsächlich vollständig in Frühjahrs-, Pfingst- und Winterquatember: a. a. O. 15 ff., 126 ff., 221 ff., nur am Samstag der Herbstquatember: 202.

⁹⁰ I 93: *in dedicatione loci illius ubi prius fuit synagoga*, 94: *in dedicatione fontis*: a. a. O. 142 f.

⁹¹ Mohlberg, *Das fränkische Gelasianum* 11, 13 f., 17 f., 24, 27, 30 f., 35, 37, 179, 191, 203. Vgl. P. Cagin, *Le sacramentaire Gélasien d'Angoulême* 5¹, 6¹, 7, 16, 16¹, 79¹, 91¹, 96, 101. Die Rezension von Angoulême geht noch einmal erheblich weiter als diejenige von St. Gallen, indem sie die *Oratio super populum* vor allem auch auf die Sonntage nach Epiphanie und Pfingsten ausdehnt. Ferner bietet sie eine solche mit ausdrücklicher Bezeichnung an Silvester, Cathedra Petri, Karfreitag, in der österlichen Messe *in parochiis*, einem Formular für Mariä Verkündigung, am Montag der Litanei, im Jungfrauen-Commune und in der Messe für den Jahrestag der Kirchweihe (a. a. O. 6, 15, 44, 65, 66, 71, 112, 157). Ohne Überschrift steht eine zweite Formel nach der Kommunion auch am Karsamstag (a. a. O. 59) und an mehreren, teilweise sogar wenig hervorragenden Heiligenfesten (a. a. O. 10, 10¹, 11, 12, 12¹, 13, 74¹, 75, 77, 90). Doch macht diese inhaltlich hier mehrfach den Eindruck, nur eine *alia* für die Postkommunio zu sein.

wirklich schlechthin jüngere Fassung der „gelasianischen“ Überlieferung erblickte. Nun habe ich aber soeben gezeigt⁹², daß jenem zwischen 676 und 747 tatsächlich auf angelsächsischem Boden in Wessex entstandenen Sakramentartyp neben einem stadtrömischen Gregorianum aus der Zeit Honorius' I. ein „gelasianisches“ Meßbuch zugrunde liegt, das einen dem Vat. Reg. 316 gegenüber durchweg altertümlicheren Charakter trug. Damit kommt jede Schwierigkeit von dieser Seite her in Wegfall. Vom Leonianum über jene „gelasianische“ Quelle des Sakramentars von Wessex und das vatikanische „Gelasianum“ bis zum Gregorianum und damit dem heutigen Missale führt eine bruch- und biegungslose Linie fortschreitender Zurückdrängung des altchristlichen Segnungsgebetes, an deren Anfang sein — wie in Ägypten und Syrien — schlechthin allgemeiner Gebrauch, an deren Ende seine Beschränkung auf die Ferialmessen der Quadragesima steht.

Fortescue hat⁹³ freilich eine weitere Schwierigkeit darin empfunden, daß den gregorianischen Quadragesimalformeln im Gegensatz zu dem reicheren Formelnbestand des Leonianums jede Bezugnahme auf den unmittelbar vorangegangenen Empfang der Kommunion fehle. Er geht nun von der doppelten Tatsache aus, daß die gregorianischen *Super populum*-Orationen in den ferialen Vespern der Quadragesima Wiederverwendung finden, und in der Fastenzeit die Vesper noch vor der Hauptmahlzeit gebetet wird, nachdem die feriale Meßfeier zwischen Non und ihr stattgefunden hat. Das alles legt ihm den Schluß nahe, daß jene Orationen nicht ein unmittelbares Fortleben der Rom mit Ägypten und Syrien als Element der normalen eucharistischen Liturgie gemeinsam gewesenem zweiten Formel nach der Kommunion darstellen, sondern das Rudiment einer Verbindung von Messe und Vesper, wie sie noch im Triduum sacrum der Karwoche zu beobachten sei. Und weiter vermutet er alsdann, daß die Einleitung durch *Humiliate capita vestra Deo* erst sekundär hinzugefügt worden sei, als die *Super populum*-Oration eine Eigentümlichkeit des quadragesimalen Kultus wurde.

Abzulehnen ist hier sofort der Vergleich mit den Vespern des *Triduum sacrum*. Denn diejenigen des Gründonnerstags und Karfreitags stehen mit der Messe bzw. der Präsanctificatenliturgie in keinerlei organischer Verbindung. Am Gründonnerstag werden Messe und Vesper sogar äußerlich durch den Ritus der Fußwaschung voneinander getrennt⁹⁴. Die nicht über das 12. Jh. hinauf zu verfolgende

⁹² Mohlberg-Baumstark, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum* 127*—133*.

⁹³ *The Mass* 390.

⁹⁴ So mindestens schon seit dem 12. Jh. nach dem Ordo des Benedictus § 41 (Mabillon a. a. O. 137).

kurze Karsamstagsvesper⁹⁵ aber kann schon deshalb nicht als eine ursprüngliche Erscheinung in Betracht kommen, weil bei der ältesten nächtlichen Feier der österlichen Vigilienmesse deren Abschluß schon in die erste Frühe des Ostersonntags fiel. Andererseits ist es tatsächlich unrichtig, daß eine Rückbeziehung auf den Kommunionempfang in den Formeln des Leonianums etwa die Regel bilde. Eine solche ist vielmehr auch hier nur ausnahmsweise zu beobachten⁹⁶. Nicht nur ist es endlich von vornherein durchaus unwahrscheinlich, daß die in ihrem Wortlaut fast absolut mit der endgültigen ägyptischen Fassung übereinstimmende Aufforderung zum Neigen der Häupter auf römischem Boden im Gegensatz zum Osten etwas Sekundäres sein sollte, sondern jene Haltung und damit auch die Aufforderung zu ihr wird bereits in dem Material des Leonianums vorausgesetzt⁹⁷. Daß gerade die Quadragesima in diesem Falle diejenige liturgisch hochwertige Zeit ist, in welcher die alte Erscheinung schließlich dauernd erhalten blieb, bedurfte prinzipiell überhaupt keiner Erklärung. Die Sache findet ihre Seitenstücke ja bei den Mailänder *Preces* und deren koptischem Analogon, den byzantinischen Triodien und dem unveränderlichen Koinonikon bzw. dem *Χοροστάσιμος*-Gesang des Sinai-Typikons. Besonders das Gegenbeispiel des Triodiengesanges ist von Bedeutung, weil es sich hier wie bei der endgültigen Beschränkung des *Super populum*-Gebetes gerade um die feriale Liturgie der Quadragesima handelt.

Immerhin kann die Frage einer Erwägung wert erscheinen, warum im Gegensatz zu der älteren „gelasianischen“ Tradition die endgültige gregorianische Ordnung jenes Gebet von den Sonntagen der Quadragesima bzw. Septuagesima ausgeschlossen habe, um so mehr, als schon die erstere eine vielleicht in gleicher Richtung liegende Erscheinung aufweist. Ich meine die Tatsache, daß dort eine Oration *Ad* bzw. *Super populum* im Gegensatze zu allen sonstigen Herrenfesten an Ostern und während dessen Oktav, im Gegensatze zu den

⁹⁵ Die frühesten Zeugen sind wohl der Lateranensische Ordo (ed. L. Fischer) 74 und Benedictus § 43 (Mabillon 139).

⁹⁶ Nämlich nicht in mehr als dreizehn Formeln: PL 55, 24 C, 56 B, 68 A, 71 D, 75 C, 77 C, 90 C, 91 A, 109 B, 126 C, 133 C, 154 B, 155 A.

⁹⁷ Vgl. die ganz unzweideutigen Wendungen der Messe *In ieiunio Mensis Quarti* (a. a. O. 44 A): *tuae se dexterarum suppliciter inclinantes*, der Nr. 12 der *diurnae* (70 C): *Inclinantes se, Domine maiestati tuae* und sogar — der Nr. 3 in *S. Angeli* (104 C) —: *toto tibi corde prostrata* m. Bezeichnend in diesem Sinne ist es ferner, wenn auffallend häufig die betende Gemeinde als *supplex, supplicans* bezeichnet oder von ihrer *supplicatio* gesprochen wird (a. a. O. 24 C, 25 D, 30 C, 33 A, 53 B, 54 C, 57 A, 61 B, 67 B, 72 B, 82 C, 84 C, 85 B, 106 B, 111 A, 112 B, 113 A, 118 A, 119 D, 124 A, 124 B, 125 B, 143 B, 149 A), auf sie die Partizipien *subiectus* oder *subditus* angewandt werden (a. a. O. 26 D, 84 A, 52 B, 53 B, 55 C, 56 B, 69 D, 124 B, 128 A bzw. 89 C, 94 A), sie oder ihr Gebet *humilis* heißt oder die *humilitas* sonst eine Rolle im Gebetsinhalt spielt (a. a. O. 48 A, 66 A, 103 C, 109 C).

Sonntagen nach Weihnachten, Epiphanie und Christi Himmelfahrt an denjenigen zwischen Ostern und Christi Himmelfahrt fehlt. Eine ganz bestimmte Erklärung scheint sich hier aufzudrängen. Es dürfte der mitsamt der entsprechenden Aufforderung durchaus ursprüngliche Ritus der Neigung der Häupter gewesen sein, den man zunächst in der Zeit des Osterjubels, dann an Sonntagen gleich der Kniebeugung als mit dem Charakter der Tagesliturgie nicht vereinbar empfand. Der im Osten mit jedem Segensgebet verbundene wäre bei dieser Entwicklung in Rom mehr und mehr im Sinne eines spezifischen Bußritus mißverstanden worden. Nicht die Beschränkung des Gebets auf die Ferialmessen der Quadragesima wäre für eine Hinzufügung des *Humiliate capita vestra Deo*, sondern diese Aufforderung wäre in gewissem Sinne für jene Beschränkung bestimmend geworden.

Überhaupt kann ja naturgemäß ganz grundsätzlich die Frage aufgeworfen werden, warum das allgemeine Gesetz einer Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit eben in dem betreffenden Einzelfalle und mit Bezug gerade auf die betreffende Zeit seine Wirkung geltend gemacht habe. Da ist es dann durchaus möglich, ja sogar in hohem Grade wahrscheinlich, daß neben jenem allgemeinen Gesetze irgendwelche Sonderursachen mitsprachen: Erwägungen und Empfindungen nicht zuletzt, die auf ein Mißverständnis der zur Erhaltung gelangenden alten Erscheinung hinausliefen. Ich denke hier neben dem Falle der *Oratio super populum* vor allem etwa an denjenigen der Nichtrezitation der trinitarischen Doxologie in den Responsorien und Antiphonien der Passionszeit und in der Psalmodie des Triduum sacrum, bei der sehr wohl bereits die Bewertung derselben als eines mit dem Charakter einer Trauerzeit unvereinbaren Jubelrufes eine wichtige Nebenrolle gespielt haben kann. Die Dinge liegen ja ähnlich auch bei einer Auswirkung des Gesetzes, deren Zeugen wir noch in allerjüngster Vergangenheit selbst gewesen sind.

Die Reform des Psalterium Romanum vom J. 1911 hat die alten, schon durch Benediktinerregel bezeugten Wochentagskantika der Laudes für Advent, Septuagesimalzeit, Herbstquatemper und Vigilien erhalten, sonst ihnen neue substituiert. Auch hier liegt Erhaltung des Alten in Zeiten und an Tagen einer besonderen liturgischen Bedeutung vor. Es bezeichnet aber einen eigenartigen Widerspruch, daß umgekehrt das alte Sonntagskantikum *Benedicite* im allgemeinen festgehalten und gerade in der Septuagesimalzeit durch den neuen, sich mit der byzantinischen Ode 7 berührenden Text *Benedictus es, Domine* ersetzt wurde. Das hier maßgeblich gewesene Empfinden und seine geschichtliche Bedingtheit liegen offen zutage. Die Heiligenklassen-Communia mit ihrer Verwendung der Sonntagpsalmen in Laudes und Horen hatten dazu geführt, daß dem in ihrem Rahmen sich ermüdend wiederholenden *Benedicite* gegenüber die alten Wochentagskantika als eine spezifische

Erscheinung ferialer Liturgie erschienen, eine Bewertung, die nun für den Umfang bestimmend wurde, in dem ihre Erhaltung erfolgte. Das *Benedicite* selbst aber mußte gerade durch jenen massenhaften Gebrauch den Charakter eines spezifischen Festtextes gewinnen, der dann bei Einführung des grundsätzlichen Doppelschemas der Laudes von den Sonntagen der Septuagesimalzeit — nicht auch von den trotz der Kirchenfarbe und der Unterdrückung von *Gloria* und *Te Deum* in ihrem Offizium wesenhaft festlichen Charakter erwartungsvoller Freude tragenden Adventssonntagen — schien ferngehalten werden zu sollen. Daß hinter allem dem letzten Endes aber doch eine Auswirkung des alten Gesetzes steht, ergibt sich aus dem — praktisch zwar wenig bedeutsamen, dennoch aber nicht zu übersehenden — Umstand, daß der Gebrauch alter Kantika nicht schlechthin dem Ferialoffizium vorbehalten, sondern auf den Kreis von Ferialoffizien einer besonderen liturgischen Dignität beschränkt wurde.

Überflüssig ist es fast, ausdrücklich zu betonen, daß es sich hier durchaus um Vorgänge handelt, die, wie es im Wesen überpersönlicher Gesetzmäßigkeit liegt, völlig spontan und dem die liturgische Entwicklung normierenden Einzelnen unbewußt sich vollziehen können. Doch sei auch hierfür ein drastischer Beleg aus dem — vielfach liturgiegeschichtlich nicht wenig lehrreichen — Gebiete liturgiewidriger Willkür angeführt. Die liturgischen Eindrücke meines frühen Knabenalters führen mich in die Pfarrkirche eines badischen Landstädtchens zurück, in der ein sehr seeleneifriger, kirchenpolitisch sogar fast unduldsamer, aber in den Dingen des Gottesdienstes stark im Geiste Wessenbergs befangener greiser Pfarrherr waltete. „Deutsche Hochämter“, wie sie das damalige Gesangbuch der Erzdiözese Freiburg in reicher Auswahl vorsah, bildeten die ständige Form des feierlichen eucharistischen Pfarrgottesdienstes. Dabei fiel dann, wie so manches, der Gesang des *Pater noster* regelmäßig unter den Tisch. Nur zweimal im Jahre wurde das Gebet des Herrn mit seiner spätestens schon durch eine Anspielung bei Hieronymus⁹⁸ bezeugten liturgischen Einleitung

⁹⁸ *Contra Pelagianos* III 15 (PL 23, 585 A). Sogar schon bei Firmicus Maternus will einen Nachhall dieser Einleitung G. Morin, *Histor. Jahrbuch* 37, 256 f. konstatieren, und man wird ihm hierin nicht unrecht geben können, wenn man auch seine These der Autorschaft des Firmicus am römischen Meßkanon entschieden wird ablehnen müssen. In letzterem Sinne kann vor allem kaum nachdrücklich genug betont werden, daß der „Kanon“text des Ps.-Ambrosius *De sacramentis* keine entwicklungsgeschichtliche Vorstufe des heutigen römischen Kanontextes darstellt, sondern ihm gegenüber bald altertümlicher, bald schon fortgeschrittener wirkt, mithin nur der auf völlig selbständiger Entwicklungslinie liegende Text des eucharistischen Hochgebetes einer außerrömischen Kirche sein kann, deren Liturgie der römischen nächst verwandt, aber doch nicht mit ihr identisch war. Instruktive Belege wird demnächst eine Arbeit meines Schülers Fr. Hamm über *Die liturgischen Einsetzungsberichte* bringen.

dann doch wirklich gesungen: am Karsamstag und an Allerseelen. Das dem würdigen geistlichen Herrn gewiß unbewußte Wirken unseres Gesetzes ist auch bei dieser Gestaltung einer rationalistischen Pseudoliturgie nicht zu verkennen⁹⁹.

⁹⁹ Bezeichnend ist es, wie sogar hier wieder die Messe der alten Ostervigil und die Totenliturgie nebeneinander stehen. Vielleicht handelt es sich bei den Altertümlichkeiten der letzteren auch sonst keineswegs nur um sekundäre Angleichung an schon erbaulich gedeutete Erscheinungen der Passionszeit. Eine ihr selbst inhärente Neigung zur Bewahrung von Altem bekundet ja auch z. B. die noch allein wirklich antiphonische Communio der Seelenmesse.

Entstehungszeit und Heimat des Codex D 47 der Kapitelsbibliothek zu Padua.

Von Thomas Michels O. S. B. (Maria Laach).

Woher stammt die als P bezeichnete wichtige Hs. D 47 der Kapitelsbibliothek zu Padua, die K. Mohlberg O. S. B. und A. Baumstark eben in einer mustergültigen Ausgabe ediert haben?¹ Die Antwort auf diese Frage ist ein Beispiel dafür, wie eine an sich geringfügige Tatsache, wenn sie genügend beachtet wird, zur richtigen Lösung führen kann. Den Schlüssel zur Lösung haben die Herausgeber selbst mir in die Hand gegeben. Mohlberg hatte, gestützt auf das Gutachten „des besten Kenners karolingischer Buchmalerei, Prof. W. Köhler aus Weimar“, an die Gegend von Aachen-Lüttich-Köln, jedenfalls an die Peripherie von Reims als an die Heimat von P gedacht. „Nach dem östlichen Belgien, aus dem Foillan war“, schienen ihm die fast erloschenen Namen *Quintini et Foilliani* am Rande des Blattes 88^r, die als Einschießel in die Messe *In Natale plurimorum martyrum* dienen sollten, zu weisen². Zwischen 823—855 soll nach Mohlbergs begründeter Annahme die Hs. geschrieben sein. Ich möchte die Zeit der Entstehung noch etwas enger umgrenzen. Mohlberg beruft sich u. a. auf die Nennung des Namens Lothars I. am Ende des Ostergesanges *Exultet* (Bl. 136^v)³. Für die Nennung kann aber nur die Zeit in Frage kommen, in der Lothar tatsächlich die kaiserliche Macht allein in Händen hatte. Sonst wäre es nicht zu verstehen, daß sein Vater Ludwig zum mindesten nicht neben ihm genannt wird. Nun regierte Lothar faktisch zum ersten Male allein als Kaiser nach der Absetzung Ludwigs, vom 30. Juni 833—1. März 834. Im Jahre 834, da man Ostern am 5. April feierte, konnte also Lothar nicht im *Exultet* genannt werden, zumal nicht in einem Kloster, das damals im Machtbereich Ludwigs lag, der Ostern mit seinem Sohn Ludwig in Aachen feierte. Nach 834 bis zum Tode Ludwigs aber hat Lothar nur Italien als Unterkönigtum mit der Schutzpflicht über die römische Kirche

¹ Die älteste erreichbare Gestalt des *Liber Sacramentorum anni circuli* der römischen Kirche (Cod. Pad. D 47, fol. 11^r—100^r): Liturgiegeschichtliche Quellen H. 11/12 (1927).

² A. a. O. S. XXXIII.

³ A. a. O.

besessen⁴. Für die Erwähnung des Namens können, da Ludwig d. Fr. am 20. Juni 840 starb, deshalb nur die Jahre 841—855 in Frage kommen, so daß wir also die Niederschrift von P in diese Jahre setzen müssen⁵. Wo aber ist sie niedergeschrieben worden? In der Pippinidenstiftung Nivelles im südlichen Brabant in der Diözese Lüttich. Folgende Erwägungen führten zu dieser Erkenntnis.

Das *Additamentum Niualense de Fuilano*⁶ berichtet, daß Foillanus und seine Gefährten aus dem Schottenkloster Péronne zu Iduberga, der Witwe Pippins I., und ihrer Tochter Geretrud nach Nivelles flohen⁷. Iduberga half ihm bei der Gründung eines Klosters in Bebrona (später Fossa, heute Fosses-la-Ville). Nach dem Tode der Iduberga († 652) kehrte Foillanus auf einer Reise für seine Herde in Nivelles ein. Das *Additamentum* berichtet weiter: *die uigiliarum sanctissimi martyris Quintini missarum sollempnia in Niualensi ecclesia decantans . . . ualedicens omnibus profectus est*. Auf der Reise wird er mit seinen Begleitern ermordet. Nach 77 Tagen findet man ihre Leiber. *Suscepta uero corpora cum cereis et facellarum luminibus,*

⁴ Jahrb. d. deutsch. Gesch.: E. Dümmler, *Gesch. des ostfränk. Reiches* ² I (1887) 100 f.

⁵ Die Folgerungen, die mein Mitbruder K. Mohlberg S. XXXII f. aus der Beschreibung des dem Sakramentar angehängten *Martyrologium abbreviatum* zieht, vermag ich nicht ganz anzunehmen. Aus den kurzen Andeutungen ist nicht ersichtlich, welche Bezeichnung für die Übertragung der Gebeine des hl. Benedikt nach Fleury, die bald schon auch in außerfränkische Martyrologien übernommen wurde, gebraucht wird. J. Chapman O. S. B. gibt in seinem Aufsatz *A propos des Martyrologes* (Revue Bénéd. 20 [1903] 310 A. 1) die wechselnden *Termini* an. Danach sind die ältesten und gebräuchlichsten Bezeichnungen für das Fest des 11. Juli vom 8.—10. Jh. *depositio*, *aduentus*, *exceptio*. Von der Mitte des 9. Jh. an tritt die Bezeichnung *translatio* auf, ohne die alte Bezeichnung *depositio* ganz zu verdrängen. Die älteste Notiz zum 4. Dez., an dem ursprünglich wohl die Translationsfeier begangen wurde, lautet: *aduentus corporis sci Benedicti abbatis*. Die Bezeichnung *illatio* findet sich in den Hss. des *Martyrologium Bedae*, die französischen Zusätze enthalten. Diese Momente müßten bei einer zeitlichen Fixierung berücksichtigt werden. A. Ebner setzt in seinem *Iter Italicum* (1896) 129 die Hs. des Martyrologiums in den Anfang des 9. Jh. Dazu berechtigt ihn u. a. der Umstand, daß das Allerheiligenfest, das nach gewöhnlicher Annahme 835 im fränkischen Reiche eingeführt wurde, im Text des Martyrologiums noch fehlt. Seine Worte: „Dasselbe ist sehr interessant und der vollständigen Veröffentlichung würdig“ lassen wünschen, daß es bald veröffentlicht wird, um genauere Aufschlüsse über seine Art zu erhalten.

⁶ *Mon. Germ. Script. rer. Merov.* (ed. Krusch) 449—51; vgl. VII 837—842.

⁷ L. Traube, *Perrona Scottorum* (Sitzber. d. philos.-philol. u. hist. Klasse der bayr. Akad. d. W. 1900, 469—537; ich zitiere nach: Vorles. u. Abhdlg. III [1920]) 103 glaubt nicht, daß die Ausweisung Foillans historisch sei. B. Krusch nimmt sie l. c. 428 als echt an. Daß Foillan sich nach Nivelles begab, bezweifelt auch Traube nicht. Über Nivelles vgl. u. a. W. Levison in s. Besprechung von K. H. Schäfer, *Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter* (Westdeutsche Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst 27 [1909] 503 f.).

cum antiphonis et canticis spiritualibus a clero et populo per totam noctem ad monasterium Niualcham honorifice humeris deportata sunt. Cumque ibidem uir uenerabilis Dido Pictauiensis episcopus atque inluster uir Grimoaldus maiorum domus locorum sanctorum uisitandi gratia ipso aduentantes die, uterque eorum de aduentantibus a Domino ammonetur corporibus. Nam quiescens episcopus post matutinis laudibus, interrogatus in somnis, quid ageret, iubetur quantotius in occursum beati Haelyae properare. Qui ilico surgens, et quid ageretur, ministrum inquirens, audiuit ab eo, quod ueneranda ei aderant corpora. Moxque uir uenerabilis in occursum pergens, multisque perfusus lacrimis, oracione completa laudem Domini exorsus, uenerandi corporis onus una cum reuerentissimo supradicto patricio suscipientes, propriis deuexerunt humeris. Atque in monasterium sanctarum uirginum susceptus, reliquiis ab eo sumptis, ueneranter cum psalmis et canticis ad proprium deportatur monasterium. Die Darstellung des *Additamentum*, dem Krusch eine hohe Glaubwürdigkeit beimißt⁸, zeigt die Verehrung, die man von Anfang an dem heiligen Martyrer entgegenbrachte. Als „seliger Elias“ wird er gefeiert. Ein Hausmeier und ein Bischof tragen seinen Leib auf ihren Schultern zu dem Kloster, von dem er zu seinem Martyrium fortgezogen war. Und zwar, nachdem er zu Ehren des hochverehrten hl. Quintinus sein letztes Opfer gefeiert hatte. Wo konnte darum die gemeinsame Verehrung beider leichter aufkommen als an diesem Orte? Noch heute nehmen die Totenchroniken aus unseren Abteien gerne Bezug auf den Heiligen des Tages, an dem der Mitbruder gestorben ist, und wenden Worte aus der Tagesmesse auf ihn an. Wem stand auch solche Aufmerksamkeit mehr an als der Äbtissin und den Frauen des Klosters, aus dessen Pforte er zum Martyrium geschritten war? Die Grabstätte des hl. Foillanus, Fosses, scheidet schon darum aus, weil hier Foillanus sicher eine eigene Messe erhalten hat und in einem gemeinsamen Formular sicher vor Quintinus genannt worden wäre. In Nivelles dagegen, wo der hl. Quintinus schon, und zwar mit einer Vigil, verehrt wurde, konnte Foillanus in einem gemeinsamen Meßformular erst an zweiter Stelle genannt werden. Ob es sich dabei um eine Festmesse zu Ehren beider Martyrer am 31. Oktober oder um eine Motivmesse handelt, mag dahingestellt bleiben. Vielleicht ist der Gang der Entwicklung der, daß zuerst Foillanus am 31. Okt. kommemoriert wurde, später aber zu gleichen liturgischen Rechten mit Quintinus durch ein gemeinsames Formular gefeiert wurde. Auch Péronne, das 880 von den Normannen zerstört wurde, fällt fort, weil es nach dem *Sermo in tumulatione SS. Quintini, Victorici, Cassiani*⁹ in Flammen aufging, also auch wohl die Kodizes mitverbrannten. Ein wichtiges Zeugnis

⁸ A. a. O. 428.

⁹ *Mon. Germ. SS.* XV 1, 271.

für Nivelles als die Heimat der gemeinsamen Verehrung der Heiligen bietet die Hs. 837 der Kantonalbibliothek von Zürich^{9a}. Sie besteht aus mehreren Teilen. Im vierten Teil aus dem 10. Jh. enthält sie von S. 233—258 die *Vita et Virtutes Geretrudis*, von 258—271 *Passio et Inventio prior Quintini*, im fünften Teil, dem ältesten, aus dem 9. Jh. mit der *Vita Fursei* das *Additamentum Niuialense*. Es ist die älteste Hs., in der das *Additamentum*, das für gewöhnlich mit der *Vita Fursei* verbunden ist, begegnet. Der Verfasser des sehr nützlichen und übersichtlichen *Conspectus Codic. Hagiograph.* (SS. rer. Merov. VII 529—706), W. Levison^{9b}, erkennt auf S. 363 „insulare“ Schrift, während die übrigen Seiten von einem *librarius indigena* herrühren, der sich auf S. 378 als *Tetharius* zu erkennen gibt. Die Hs. stammt aus Rheinau. Ob es nicht geraten ist, sie einmal mit P zu vergleichen? Vorerst können wir nur das eine feststellen, daß in ihr eine Vita resp. Passio der hl. Geretrud und des hl. Quintinus unmittelbar aufeinander folgen, während ein noch älterer Teil das *Additamentum* bringt. Das weist jedenfalls auf Nivelles hin und verstärkt den Beweis für dieses Kloster als die Heimat der gemeinsamen kultischen Verehrung von Quintinus und Foillanus. Denn in keiner der anderen Hss., die wir nachher anführen werden, kehrt, soviel ich bei der unvollständigen Wiedergabe der Hss. vorerst sehe, diese enge Verbindung von Geretrud, Quintinus und Foillanus wieder.

Wenn so Nivelles als Ausgangspunkt für die gemeinsame Verehrung der beiden Heiligen sichergestellt ist, dürfen wir nun die weitere Frage stellen, ob es auch für die Niederschrift des P in Anspruch genommen werden darf. Bevor wir sie zu beantworten versuchen, ist es notwendig, den Spuren nachzugehen, welche die gemeinsame Verehrung der heiligen Quintinus und Foillanus in den Kalendarien und Sakramentarien, Missalien und Breviarien, Vitae und Passiones hinterlassen hat. Nach Ausweis der bei V. Leroquais¹⁰ aufgeführten Sakramentare aus französischen Bibliotheken wird Quintinus 28mal in Sakramentarien und Missalien aus den verschiedensten Diözesen Frankreichs erwähnt, Foillanus dagegen nur einmal in einer Litanei eines Missale aus Cambrai (Hs. des 12. Jh.)¹¹. Dreimal wird er zusammen mit Quintinus in der Reihenfolge Quintinus et Foillanus genannt, und zwar zweimal in einem Missale von Prémontré aus dem 12. resp. 13. Jh.¹². Im ersten Missale steht zum 31. Okt. folgende Notiz: *Vig. sanctorum omnium. Eodem die*

^{9a} Mon. Germ. SS. rer. Merov. VII 837 vgl. 690.

^{9b} Herrn Prof. Levison sei auch an dieser Stelle nochmals herzlich gedankt für das Interesse, das er dieser kleinen Arbeit durch seine wertvollen Hinweise geschenkt hat.

¹⁰ *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, 3 Bde und 1 Bd. Planches (1924).

¹¹ A. a. O. I 224.

¹² A. a. O. I 309; II 13.

s. *Quintini mart.* Am Rande ist von einer anderen Hand geschrieben: *Quintini et Foillani*. Daß gerade in Prémontré die gemeinsame Verehrung auftritt, ist nicht zufällig. Die Stätte, an der Foillanus ermordet wurde, *Ampolinis in silua Carbonaria uico Sterpeis* (heute Strépy, arr. Soignies, cant. Roeulx), nicht weit von Nivelles, gelangte später in den Besitz der Prämonstratenser¹³. Mit dem Erwerb des dort errichteten Heiligtums dürfte seine Verehrung in den Orden eingedrungen sein, so daß wir wieder in einer Notiz am Rande eines Missale auch diese Tatsache bestätigt erhielten. Und zum Überfluß stammt auch noch die dritte Bezeugung aus einem Prämonstratenserstift, S. Nicolas de Furnes in Westflandern¹⁴. Wenn aber auf Grund der vorliegenden Zeugnisse aus den Sakramentarien die gemeinsame liturgische Verehrung der Heiligen im 13. Jh. nicht weit über die Stätte seines Todes und durch sie über Klöster des Prämonstratenserordens in Belgien verbreitet war, dann dürfen wir darin wohl einen weiteren Beweis für die Lokalisierung unserer Sakramentarhs. nach Nivelles und dessen unmittelbare Umgebung finden. Der Ort seines Todes scheidet aus, weil sich dort nur ein hölzernes Kirchlein befand¹⁵ und der Kodex dort schwerlich geschrieben worden ist. Dafür konnte nur ein größeres Kloster oder eine größere Kirche in Betracht kommen. Auch die Abtei S. Amand, an die noch zu denken wäre, kommt nicht in Frage, weil wir aus der Zeit, in der P niedergeschrieben sein muß, eine Sakramentarhs. von dort besitzen, die schon das Hadrianum voraussetzt¹⁶. Bei Leroquais nicht erwähnt wird die Hs. 13 225 der Paris. Nationalbibl. aus dem 13. Jh., die ein Brevier und Missale aus Soissons enthält^{16a}. In ihr wird Foillanus am 31. Okt. genannt, ob und in welcher Verbindung mit Quintinus, konnte ich nicht feststellen. Auch die Hs. 17 311 der gleichen Bibl. aus dem 14. Jh. mit einem Missale von Cambrai nennt Foillanus am 31. Okt.^{16b}. Ebenso ein Brevier aus Cambrai des 15. Jh. in der Hs. 17 295^{16c} und ein Missale aus Liessies im Hennegau aus dem 12. Jh. in der Hs. 9440^{16d}.

Der Beweis kann noch verstärkt werden. In den Kalendarien fast aller Diözesen des ehemaligen Deutschen Reiches, die bei H. Grotefend¹⁷ verzeichnet sind, findet sich zum 31. Okt. der Name des

¹³ *Miracula S. Foillani auctore Hillino: Mon. Germ. SS. XV 2, 925.*

¹⁴ Leroquais II 13: Hs. des 13. Jh. ¹⁵ *Miracula S. Foillani...* a. a. O.

¹⁶ Nach der Beschreibung bei L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* (1886); von Baumstark neben einer jüngeren Hs. aus S. Amand a. a. O. 169* nicht erwähnt.

^{16a} *Catalog. Cod. Hagiograph. Lat. in Bibl. Nat. Paris. III* (1893) 586.

^{16b} A. a. O. 582. Vgl. Leroquais a. a. O. II 228, wo aber Foillanus nicht ausdrücklich genannt wird.

^{16c} A. a. O. ^{16d} A. a. O. 588. Vgl. Leroquais a. a. O. I 260. Ebenfalls nicht ausdrücklich erwähnt.

¹⁷ *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters u. d. Neuzeit II* (1892).

hl. Quintinus¹⁸, Foillanus aber nur in Lüttich und Trier. Für Lüttich geben die bei Grotefend¹⁹ angeführten Quellen zum 31. Okt. folgende Notiz: *Quintini m. Foillani m. Vigilia*. Quintinus wird mit 9 Lektionen gefeiert, während Foillanus nur eine Collecta hat²⁰. Die Quellen sind aus dem 15. Jh. Wurden die beiden Heiligen aber damals noch nicht miteinander auf gleicher Stufe gefeiert, dann auch nicht vorher. Das gemeinsame Meßformular unseres Sakramentars kann also nicht in der Stadt Lüttich gebraucht worden sein. So werden wir auch von hier aus wieder nach Nivelles geführt. Aachen ist als Stätte besonderer Verehrung des hl. Foillanus bekannt. In den liturgischen Hss. des Aachener Münsterstifts²¹ wird Quintinus überhaupt nicht erwähnt, Foillanus allein dagegen dreimal²². Doch wird Foillanus in Aachen nicht am 31. Okt., sondern am 16. Jan. genannt²³. Der 16. Jan. aber ist ursprünglich der Gedenktag des hl. Furseus, des Bruders des hl. Foillanus. Das Aachen benachbarte und ihm als Metropolitankirche übergeordnete Köln führt in einem Kalender des 10. Jh. aus Essen und des 10./11. Jh. aus Werden²⁴ zum 16. Jan. Furseus auf; Foillanus fehlt am 16. Jan. und am 31. Okt. Dagegen hat in Trier ein Kalender des 14. Jh. aus Prüm, der Grabstätte Lothars, und ein Missale des 15. Jh. aus S. Mathias in Trier²⁵ zum 31. Okt. *Foillani (Folliani) m.*, während fast alle anderen Kalendarien der Trierer Kirche an diesem Tage Quintinus nennen. Daß es zwei Benediktinerklöster sind, in denen der hl. Foillanus genannt wird, ist nicht zu verwundern. Bei Grotefend II² S. 7 f. finden wir als Quelle ein *Missale S. Benedicti de obseruantia per partem Germaniae superiorem et inferiorem denuo recognitum* (Paris 1534) vermerkt, das wohl mit dem bei U. Chevalier, *Topo-Bibliographie* II (1903) Sp. 3336 als *Missale Sancti Benedicti de obseruantia ad usum Walciodorensis et Hasteriensis monasteriorum canonice inuicem unitorum* (Parisiis 1535) bezeichneten identisch sein dürfte. Zum 31. Okt. steht dort verzeichnet: *Quintini et Foillani m.* Das Bene-

¹⁸ Auch in Bremen, das H. v. Bruiningk, *Messe u. kanon. Stundengebet nach dem Brauche der Rigaischen Kirche im späteren Mittelalter* (1904) 533 irrtümlicherweise ausnimmt. Vgl. Grotefend, a. a. O. 22 f.

¹⁹ A. a. O. 108.

²⁰ Nicht zu erkennen ist, ob die bei Grotefend II 2, 51 angeführte Notiz zum 31. Okt.: *Quintini m. Foillani m. IX.* beiden Martyrern 9 Lesungen zubilligt, oder nur Quintinus. Als Quellen sind Missalien des Prämonstratenserordens aus dem 15. und 16. Jh. vermerkt.

²¹ Bearbeitet von O. Gatzweiler O. F. M. (Liturgiegesch. Quellen H. 10) 1926.

²² A. a. O. 19 A. 3; 55; 57.

²³ A. a. O. 19 A. 3. Gatzweiler sagt zwar: „ausnahmsweise“ auch am 31. Okt., gibt aber keinen Beleg dafür.

²⁴ G. Zilliken, *Der Kölner Festkalender*: Bonner Jahrbücher H. 119 (1910) 38 bzw. 30 u. 32.

²⁵ P. Miesges, *Der Trierer Festkalender*: Trierisches Archiv, Ergänzungsheft XV (1915) 98 bzw. 16 u. 12.

diktinerkloster Waulsort, das 944 gegründet und dem 969 das Benediktinerinnenkloster Hastières verbunden wurde²⁶, lag in der Grafschaft Namur, also nicht sehr weit von Nivelles. Aus Waulsort kam der Ire Cadroë nach Metz, um die Leitung des Klosters S. Clemens zu übernehmen. Sein Nachfolger Fingenus, ebenfalls Ire, übernahm außerdem noch die Leitung von S. Symphorian. Nonnen aus S. Glodesindis in Metz wurden nach Hastières gesandt und lebten daselbst unter einer *decana*. Wenn daher nach einem Formular für die Prozessionen der Rogationstage in Metz aus dem 13. Jh.²⁷ in einer Litanei die heiligen Foillanus und Ultanus (der jüngere Bruder des Foillanus und Furseus) angerufen werden, so haben ihre Verehrung wohl sicher die Schotten eingeführt, während die Verehrung des hl. Quintinus, dessen Titel eine Kirche auf dem gleichnamigen Berge trug, in der alten Hauptstadt des austrasischen Reiches schon älter war. Um jeden Zweifel auszuschließen, werden die heiligen Foillanus und Ultanus nicht beim Eintritt in diese Kirche, sondern bei der des hl. Martinus in Curtis angerufen²⁸. So fällt auch Metz für die Entstehung unseres Sakramentars fort, an das man bei der Bedeutung Chrodegangs für die liturgische Reform im 8. Jh. denken könnte. Doch hat schon Baumstark mit zwingenden Gründen in seinem Nachwort zur Ausgabe des Sakramentars²⁹ darauf hingewiesen, daß es schon für die Zeit der Pippinschen Reform völlig unverständlich bliebe, wie von Rom selbst aus das stadtrömische Exemplar in einer schon antiquierten Gestalt nach auswärts sollte verbreitet worden sein. Ehe wir aber auf den Charakter des Sakramentars selbst eingehen, lassen wir noch die *Vitae* und *Passiones* des heiligen Quintinus und Foillanus einen letzten Beweis für die auf ein relativ kleines Gebiet beschränkte gemeinsame Verehrung der Heiligen führen. Von den in Betracht kommenden Hss. der Kgl. Bibliothek zu Brüssel enthalten die Hss. 7483—86 aus Bonne-Fontaine Ord. Cist. in den Ardennen (Diöz. Reims) aus dem 13. Jh.³⁰ und 7460 aus Vaucelles Ord. Cist. (arr. de Cambrai), ebenfalls aus dem 13. Jh.³¹, unmittelbar nach mehreren Stücken über Quintinus eine *Passio* resp. *Vita et passio S. Foillani*. Viten von Quintinus, Furseus und Foillanus überliefert

²⁶ Vgl. B. Wolff O. S. B., *Die Ausgrabungen in Hastières*: Studien u. Mitteil. aus dem Benedikt.- u. Zisterz.-Orden 6 (1885) II. Bd. 145—47; L. Gougauz O. S. B., *L'Oeuvre des Scotti*: Revue d'hist. ecclésiastique 9 (1908) 273. Die erweiterte Form dieser instruktiven Abhandlung: *Gaelic Pioneers of Christianity. The Work and Influence of Irish Monks and Saints in Continental Europe* (1923) (s. Jb. 4 [1924] 347 Nr. 439) konnte ich nicht erhalten.

²⁷ Mir vorliegend in einem Auszug aus der Revue ecclésiastique de Metz (1901): E. Paulus, *Les Processions des Rogations*.

²⁸ A. a. O. 28.

²⁹ S. 186.

³⁰ *Catalogus Codic. Hagiograph. Bibl. Reg. Brux. Pars I: Codices Lat. Membran.* (v. d. Gheyn S. J., *Catalogue des manuscrits de la Bibl. Roy. de Belgique* n. 3181); vgl. *Mon. Germ. SS. rer. Merov.* VII 565.

³¹ v. d. Gheyn n. 3176; vgl. *SS. rer. Merov.* VII 564 u. 543 f.

ferner die Hs. Philipps 4632 (II 1055) aus Aulne Ord. Cist., Diöz. Lüttich, aus dem 12. Jh.³². Nur *Viten, Passiones* etc. des hl. Foillanus, jedenfalls ohne unmittelbare Verbindung mit Quintinus, enthalten die Hss. 10 849—54 aus S. Laurentius bei Lüttich aus dem 11. Jh., 9742 aus dem gleichen Kloster aus dem 12. Jh.³³, 18 653—57, ein Fragment des 12. resp. 13. Jh., ebenfalls aus dem Lütticher Kloster³⁴, die Hss. 858—61, 1638—49 aus Korssendonck bei Tournhout³⁵, 8928 (*Collectanea Bollandiana*)³⁶, die verschiedene Stücke aus S. Bertin bei S. Omer, S. Foillan bei Le Roeulx in Belgien, S. Salvator in Utrecht, aus dem Roten Kloster (Rouge-Cloître) Ord. Cist. bei Brüssel und aus Fosses enthält, endlich die Hs. 4241 des 13. Jh. unbestimmter Herkunft³⁷. Aus Belgien stammen ferner die Hss. 15 (aus dem 12. Jh.) und 2 (aus dem 14. Jh.) der Stadtbibliothek von Namur aus S. Hubert in den Ardennen³⁸, die beide zuerst über Foillanus, unmittelbar darauf über Quintinus handeln, so daß also hier wohl Foillanus der verehrtere Heilige war, und somit S. Hubert für die Entstehung von P mit seiner charakteristischen Reihenfolge *Quintinus et Foillanus* ausscheidet. Eine Vita des hl. Foillanus ist noch vorhanden in der Hs. 21 der Seminarbibliothek von Namur aus dem 11. Jh.³⁹. Sie stammt aus dem Reformkloster Brogne in der Provinz Namur. Nach mehreren Stücken über Quintinus folgt wieder eine *uita uel passio S. Foillani* in der aus Marchiennes herrührenden Hs. 838 von Douai aus dem 13. Jh.⁴⁰. Nur über Foillanus wird gehandelt in den Hss. von S. Omer 716 aus dem 13. Jh. aus Clairmarais Ord. Cist. (Pas-de-Calais)⁴¹, Mons 30, 196, 8439 aus dem 13. Jh. aus S. Foillan bei Le Roeulx⁴² und in dem *Hagiologium Brabantinorum* des Johannes Gielemans († 1487) aus dem Roten Kloster bei Brüssel⁴³. In der Pariser Nationalbibliothek findet sich noch in der Hs. 5371 des 13. Jh. aus Mouzon bei Sedan (Diöz. Reims) eine Vita des hl. Foillanus, ebenso in der Metzger Hs. 395 (F 76) des 11. resp. 12. Jh. aus S. Arnulf⁴⁴ und in der Trierer Hs. 1151 (vorher 965) des 13. Jh. aus S. Maximin⁴⁵. Es ist hier nicht der Ort, der Verbreitung der liturgischen und außerliturgischen Verehrung des hl. Foillanus noch weiterzufolgen, da sie

³² v. d. Gheyn n. 3299.³³ Vgl. SS. rer. Merov. VII 568.³⁴ v. d. Gheyn n. 3243.³⁵ v. d. Gheyn n. 3139.³⁶ v. d. Gheyn n. 3492; vgl. SS. rer. Merov. VII 541 f. u. Acta SS. Oct. XIII 371.³⁷ v. d. Gheyn n. 3569.³⁸ Anal. Boll. I (1882) 498 u. 492. Für die erste Hs. vgl. SS. rer. Merov. VII 629 und den Reisebericht von W. Arndt: Neues Archiv II (1877) 265.³⁹ Vgl. SS. rer. Merov. VII 630 und Acta SS. Oct. XIII 385—90, vgl. 387.⁴⁰ Anal. Boll. XX (1901) 389 f. Vgl. SS. rer. Merov. VII 581 f.⁴¹ SS. rer. Merov. VII 676.⁴² Anal. Boll. IX (1890) 270.⁴³ Hs 9363 der K. K. Familien-Fideikommiß-Bibl.: Anal. Boll. XIV (1895) 58, vgl. SS. rer. Merov. VII 695.⁴⁴ SS. rer. Merov. VII 614, vgl. Acta SS. Oct. XIII 385—90 resp. 387.⁴⁵ SS. rer. Merov. VII 686, vgl. Acta SS. Oct. XIII 371.

sowohl nach dem östlichen und südöstlichen Deutschland, wie wir aus dem großen österreichischen Legendar⁴⁶ und der Verbreitung des *Additamentum Niualense*⁴⁷ ersehen, als auch nach Südfrankreich⁴⁸ und England erst in späterer Zeit, als für die Entstehung von P in Frage kommt, aus dem Norden des Frankenlandes verbreitet worden ist. Abschließend dürfen wir sagen: die gemeinsame kultische Verehrung der beiden Heiligen, und zwar in der höchsten kultischen Form des hl. Meßopfers, findet sich belegt nur im Benediktiner- und Prämonstratenserorden (in diesem aus dem oben S. 28 angeführten zufälligen Grunde), von uns erschlossen in Nivelles, in Fosses und in Strépy, während die kultische Verehrung in der Litanei und die außerkultische durch Vitae und Passiones auch sonst, allerdings auch hier nur wieder in einem umgrenzten Raume, vorkommt. Wichtig für die Verbreitung der kultischen Verehrung im Benediktinerorden scheint Waulsort zu sein, das selbst zu spät gegründet wurde, um für die Entstehung von P in Betracht zu kommen, das aber in seinen schottischen Mönchen auf ein Kloster hinweist, in dem Schotten lebten. Ein solches Kloster aber bestand bei dem Frauenkloster Nivelles.

Die Basis dürfte fest genug sein, um zu der weiteren Frage überzugehen: Ist das Sakramentar, so wie es in P vorliegt, in Nivelles nicht nur niedergeschrieben, sondern auch redigiert worden, oder aber geht es auf eine Vorlage zurück, die von anderswoher nach Nivelles kam? In den *Untersuchungen* hat Baumstark den Nachweis zu führen versucht, daß ein stadtrömisches Sakramentar aus der Zeit Gregors d. Gr. oder seiner unmittelbaren Nachfolger nach England (Wessex) gelangt sei und dort die Fassung erhalten habe, in der es in P vorliegt. In dem *Nachwort* zu seinen Untersuchungen schwächt er unter dem Eindruck der Darlegungen Mohlbergs in der *Einleitung* der Ausgabe über Heimat und Charakter der Hs. seine These dahin ab, daß er die Möglichkeit zugibt, „auch ohne den Umweg über England gerade in Lüttich das Nachwirken eines stadtrömischen Sakramentars der Zeit Honorius' I. historisch zu verstehen“⁴⁹. B. verweist dann, einer Anregung Levisons folgend, auf Amandus, den Wandermissionar des Schelde- und Maasgebietes. Nun hat zwar Amandus nach der *uita S. Geretrudis*⁵⁰ an der Gründung Nivelles' mitgeholfen, aber die gottesdienstlichen Funktionen dort haben Iro-Schotten ausgeübt, von denen wir allerdings nicht wissen, wie weit sie schon Franken unter sich aufgenommen hatten.

⁴⁶ SS. rer. Merov. VII 671, vgl. Anal. Boll. XVII (1898) 72.

⁴⁷ In Heiligenkreuz (SS. rer. Merov. IV 431), Melk (ebda 431, vgl. VII 613), St. Emmeran in Regensburg (ebda IV 780, vgl. VII 619), Tegernsee (IV 780, vgl. VII 621), Lambach (IV 780, vgl. VII 596), Schefftlarn (VII 838, vgl. 620), Rein oder Reun in Steiermark (VII 838, vgl. 670), Salzburg (VII 838, vgl. 699).

⁴⁸ Hs. 175 aus Limoges, jetzt Paris. Nat. Bibl. 2768 A. Vgl. SS. rer. Merov. IV 431 u. VII 634. ⁴⁹ A. a. O. 188*. ⁵⁰ Mon. Germ. SS. rer. Merov. II 455.

So ergibt sich eine doppelte Möglichkeit für die Entstehung des Archetypus von P: entweder ist das stadtrömische Sakramentar, das ihm zugrundeliegt, in Nivelles selbst in seine spätere Form gebracht worden, oder aber Iro-Schotten haben es in seiner endgültigen Form von England mitgebracht.

Fassen wir die erste Möglichkeit ins Auge, so wird sie durch ein bedeutsames Zeugnis in der *uita S. Geretrudis* nahegelegt und gestützt. In c. 2 heißt es nach dem Wortlaut der ältesten Fassung aus Montpellier (aus dem 8. Jh.)⁵¹: *Erga ecclesiastica studia uasa summo studio pastorem habebat curam, et per suos nuntios, boni testimonii uiros sanctorum patrocinia uel sancta uolumina de urbe Roma et de transmarinis regionibus gignaros homines ad docendum diuini legis carmina, sibi et suis meditandum, Deo inspirante, meruisset habere*⁵². Danach hat also Geretrud *sancta uolumina* durch Männer *boni testimonii* aus Rom kommen lassen, und kundige Männer *de transmarinis regionibus* haben sie und ihre Frauen in das Verständnis der *diuinae legis carmina* eingeführt. Halten wir daneben die Nachricht aus dem Briefe des Papstes Martin I. vom J. 649 an Amandus, den auch Baumstark anführt, und mit dem der Papst die Übersendung der Dekrete der römischen Synode vom gleichen Jahre begleitete⁵³: *Reliquias uero sanctorum, de quibus praesentium lator nobis ammonuit, dare praecipimus; nam codices iam exinaniti sunt a nostra bybliotheqa, et unde dare ei nullatenus habuimus. Transcribere autem non potuit, quoniam festinanter de hac ciuitate regredi properauit*. Vielleicht ist die Bitte des Amandus Anlaß gewesen, neue *codices* anzufertigen, aus denen dann den Boten der hl. Geretrud die *sancta uolumina* mitgegeben wurden. Daß Amandus bei Antritt seiner Missionstätigkeit ein Sakramentar (also vor 639—42) aus Rom mitgebracht habe, ist möglich, aber nicht bezeugt. Die Notwendigkeit, ein solches oder mehrere Exemplare zu besitzen, ergab sich auch wohl erst, als Amandus verschiedene Kirchen und Klöster gegründet hatte. Jedenfalls weiß die erste Vita⁵⁴ nichts davon, während sie ausdrücklich von empfangenen *patrocinia*, worunter wohl Reliquien zu verstehen sind, spricht. Mit den Ergebnissen der Baumstarkschen Untersuchungen über die Zeit, in die das P zugrunde liegende stadtrömische Sakramentar zu setzen ist, würde sich die Angabe der *uita Geretrudis* sehr gut vertragen. Nach 649 wäre dann das stadtrömische Sakramentar nach Nivelles gelangt und im Laufe der nächsten Jahr-

⁵¹ A. a. O. 457.

⁵² Der Codex Parisinus Lat. nr. 5593 (aus dem 9. Jh.) gibt die Stelle etwas anders: *Exstitit etiam strenua erga ecclesiastica studia, de uasis pastorem habens curam, et per nuntios, boni testimonii uiros patrocinia sanctorum uel uolumina de Romana urbe uel de transmarinis partibus ad ignaros imbuendos carmina diuina consecuta est*.

⁵³ *Vita Amandi episcopi II. auctore Milone: Mon. Germ. Script. rer. Merov.* V 456.

⁵⁴ A. a. O. 434.

zehnte — die Zeit bis zur Mitte des 8. Jh. bleibt dafür offen — in die Umrahmung gebracht worden, in der es in P vorliegt.

Hier aber erhebt sich die Frage: durch wen? Besteht die These Baumstarks von dem insularen Ursprung des Archetypus von P zu Recht, dann kann dies nur durch Männer geschehen sein, die den gottesdienstlichen Brauch Englands, insbesondere von Wessex kannten und nach ihm das stadtrömische Sakramentar modifizierten. Wir können darum die Frage, ob die unmittelbare Vorlage von P aus England herübergekommen sei, hinter die Frage nach dem eventuellen Redaktor dieser Vorlage in Nivelles zurücktreten lassen. Auf die erste erhalten wir doch keine sichere Antwort. Hier besteht der Satz Baumstarks zu Recht: „Man wird sich des Vorurteils zu entschlagen haben, als könnten uns heute noch alle Fäden von Verbindungen tastbar werden, die vor elf Jahrhunderten oder mehr zwischen den verschiedenen Kulturkreisen und Kulturzentren des christlichen Abendlandes etwa bestanden“⁵⁶. Auf die zweite aber läßt sich u. E. eine ziemlich sichere Antwort geben, keine urkundlich belegte, aber durch die Umstände nahegelegte. In beiden Fällen jedoch ist es angelsächsischer Einfluß, der auf die Formierung der Vorlage von P eingewirkt hat. Und darauf kommt es an: zu beweisen, daß dieser in Nivelles einwirken konnte. Um dorthin zu gelangen, müssen wir den Weg zurückgehen, der uns nach Nivelles geführt hat.

Foillanus war der ältere Bruder des Furseus. Von Furseus berichtet seine Vita, daß er, in Irland geboren, nach langjähriger Missionstätigkeit unter den Iroschotten *per Britanniam in Saxoniam transuectus est, ubi honorifice a Siggibertho rege susceptus uerbo Domini barbarum mitigabat cor*⁵⁶. Dieser König hatte als Verbannter in Gallien gelebt. Nach Erlangung der Herrschaft suchte er ganz Ostangeln zu christianisieren. In Cnobheresburg (Burgh-Castle, Suffolk) half er Furseus ein Kloster errichten. Nach der Eroberung des Landes durch den Mercierkönig Penda floh Furseus nach Gallien. Dort gründete er mit Hilfe des Königs und besonders des Hausmeiers Erchinvald das Kloster Lagny in der Diözese Paris. Nach seinem Tode übertrug der Hausmeier die Gebeine des Heiligen in die von ihm erbaute Kirche der zwölf Apostel in *uilla Perrona*, die später den Namen des Heiligen erhielt, von dem Krusch sagt⁵⁷, daß keiner nach dem hl. Columban unter den schottischen *peregrini* berühmter geworden sei. Foillanus, dem Furseus die Leitung seines Klosters in Ostangeln übertragen hatte, folgte seinem Bruder ins Frankenreich. Er kam, wie das *Additamentum Niualense* erzählt⁵⁸, *sanctis quoque inuentis reliquiis, sacro altaris ministerio et libris in naui oneratis*. Von diesen Büchern

⁵⁵ A. a. O. 188*.

⁵⁶ *Vita Fursei Abbatis Latiniacensis* c. 6: *Mon. Germ. Script. rer. Merov.* IV (ed. Krusch) 437. Siggiberth war König etwa 631 bis 635; vgl. C. Plummer, *Baedae Opera historica* II 106; 168 f.

⁵⁷ A. a. O. 423.

⁵⁸ A. a. O. 449.

hat er gewiß welche mitgenommen, als er Péronne verlassen mußte und nach Nivelles kam, in erster Linie die, welche neben dem Altargerät für den Gottesdienst benötigt wurden, also sicher auch ein Sakramentar, das er aus England mitgebracht hatte. Foillanus ist nur ein Beispiel für die Möglichkeit, ja fast Sicherheit, daß durch die Iroschotten, die seinen Spuren folgten, nicht die irische Liturgie, sondern angelsächsische Liturgieform in den Norden des Frankenreichs gebracht wurde. Es ist wohl nicht nötig, noch weitere Beispiele für die enge Verbindung zwischen dem nordfränkischen Gebiete und England beizubringen. L. Gougaud⁵⁹ und L. Traube⁶⁰ haben einige angeführt. So sagt Traube von Aldhelm, dem Abt von Malmesbury (675—709) und Bischof von Sherborne (705—709), daß er selbst Schüler eines Iren gewesen, aber von einer jüngeren Generation irischer Gelehrter auch als ihr Lehrer gefeiert wurde. „Von weither suchten sie ihn auf oder wollten Briefe mit ihm wechseln.“ Wenn Traube glaubt, „daß eine derartige Umkehrung der literarischen Verhältnisse zwischen Iren und Angelsachsen nicht alltäglich war“, so möchte ich ihm darin zustimmen, aber hinzufügen: auch nicht ungewöhnlich. Die Mönche, die bei dem Frauenkloster in Nivelles lebten und den Gottesdienst dort hielten, werden die Verbindung zwischen Nivelles und England aufrecht erhalten haben. Daß es Schotten waren, wird wohl nach dem, was über den langjährigen Aufenthalt des Furseus und Foillanus in England feststeht, keine Schwierigkeit mehr machen. In ein Kloster fränkischer Frauen aber, die *sancta uolumina* aus Rom kommen ließen, konnten sie keine irische Liturgie einführen, so sehr sie für sich, auch nach dem Siege der Regel St. Benedikts über die des hl. Columban, die eine oder andere irische liturgische oder monastische Gewohnheit festhalten mochten. Wohl aber die römische Liturgie in der Form, wie sie sie in England kennengelernt hatten. Gegen diese Erkenntnis spricht auch nicht die Tatsache, daß Amandus bei der Gründung Nivelles' in hervorragender Weise beteiligt war, ja daß die Zeit, in der nach unserer begründeten Annahme das stadtrömische gregorianische Sakramentar dorthin kam, geradezu durch seine überragende Wirksamkeit im Maas- und Scheldegebiet bestimmt wird. Baumstark hat schon im Anschluß an Krusch darauf hingewiesen⁶¹, daß Amandus zu Beginn seiner Missionstätigkeit in den Jahren 639—42 von dem Italiener Jonas aus Susa, der aber Mönch in Bobbio war, unterstützt wurde. Krusch sagt ferner von ihm⁶²: *pro certo affirmari licet Amandum Scottorum partibus adhaesisse atque ea quae Columbanus inceperat feliciter explicavisse*. Krusch zweifelt sogar daran, ob er überhaupt zu den Franken gehört habe, und hebt ferner an ihm hervor, was unsere These nur verstärken kann: *sedem*

⁵⁹ A. a. O. 25.⁶⁰ A. a. O. 100.⁶¹ A. a. O. 188* Anm. 5.⁶² *Mon. Germ. Script. rer. Merov.* V 395.

vero Romanam tanto studio amplexus est, quantum apud Francos eo aeuo uix reperias. So trifft alles zusammen, um es höchst wahrscheinlich zu machen, daß die Schotten maßgebenden Einfluß auf die Gestaltung der Vorlage von P hatten. Es läßt aber auch diese Missionare des nordfränkischen Landes in einem neuen Lichte sehen. Bevor die großen Namen eines Willibrord und Bonifatius alle voraufgegangenen Versuche der Missionierung in fränkisch-deutschen Landen überstrahlten, haben Iro-Schotten als Glaubensboten und als Vermittler liturgischen Gutes gewirkt, aber schon damals in letzterer Hinsicht, wenn der Ausdruck gestattet ist, im Dienste der angelsächsischen Form gottesdienstlich-liturgischen Lebens. Wie das Sacramentarium Romanum, so ist auch das Psalterium Romanum in der Form des Salaberga-Psalters durch sie in das Frankenreich gekommen, dessen Ursprung in einem der northumbrischen Klöster des 7. Jh. K. Wildhagen erwiesen hat⁶³.

Den gleichen Weg ist auch, wie O. Casel O. S. B. richtig gesehen und worauf er mich neuerlich hingewiesen hat, der Ritus der Mönchsweihe, wie er im Engelberger Kodex 54, einem Pontificale Romanum aus dem 12. Jh., vorliegt, gegangen: von Rom (und Monte Cassino) über England nach dem Kontinent⁶⁴.

Unerklärt bleibt, wie nach der Einführung der authentischen Ausgabe des Hadrianum durch Karl d. Gr. eine antiquierte Gestalt des Gregorianum noch einmal abgeschrieben und, wie wir aus den Eintragungen in Verona deutlich ersehen, zu liturgischem Gebrauch verwandt werden konnte, wie auch der Weg, auf dem es nach Verona kam, dunkel bleibt. Es ist sehr wohl möglich, wenn auch nicht erwiesen, daß Ratherius, „der dreimal Bischof von Verona und einmal Bischof von Lüttich war“, das Sakramentar nach Verona gebracht hat, wie Mohlberg als sicher hinstellt⁶⁵. Mehr als eine Hypothese vermag ich vorerst nicht darin zu sehen. Außer dem Mann mit dem bekannten Namen sind sicher manche namenlosen Mönche und Kleriker aus dem Frankenreich über die Alpen gezogen. Es ist aber auch möglich, daß man nach dem verheerenden Ungarneinfall des Jahres 899/900 besonders auch in Verona froh war um jedes Sakramentar, das man beim Gottesdienst gebrauchen konnte. War doch u. a. die Kollegiatkirche des hl. Proculus⁶⁶, auf die unsere Sakramentarhs. deutliche Hinweise enthält⁶⁷, völlig vernichtet worden, so daß sie von Grund auf wieder errichtet werden mußte.

Eine neue Hypothese möchte ich diesen Möglichkeiten nicht hinzufügen. Sollte die Spur, die mir bei Abschluß dieser Untersuchung aufgeleuchtet ist, nach Verona hinführen, so wird sich Gelegenheit geben, in einem der nächsten Jahrbücher darüber zu berichten.

⁶³ Studien zum Psalterium Romanum in England (1913) 11—15.

⁶⁴ Die Mönchsweihe: Jb. 5 (1925) 38. ⁶⁵ A. a. O. XXXVI.

⁶⁶ P. F. Kehr, Italia Pontificia VII 1, 251.

⁶⁷ S. Mohlberg a. a. O. XXXII und unsere Miszelle in diesem Jb.

Liturgische Gebetstexte aus Cod. Sang. 18.

Von Alban Dold O.S.B. (Beuron).

Gelegentlich von Untersuchungen an palimpsestierten griechisch-lateinischen Evangelienfragmenten¹ im Codex Sangallensis 18 stieß ich auf den Seiten 41—45 auf liturgische Stücke, die, getilgten astronomischen Texten² übergeschrieben, in Scherrers *Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen* überhaupt nicht erwähnt sind. Von verschiedenen, stark der Kürzungen sich bedienenden Händen des 13.—15. Jh. eingetragen, folgen sich da:

1. auf S. 41 und 42 je zweispaltig eine unbekannte Wochenliturgie mit Gebets-Bestandteilen für die einzelnen Tagzeiten;
2. in der oberen Hälfte von S. 43, Spalte 1 und 2 eine *gratiarum actio*;
3. ebda Mitte der Spalte 2 ein gereimtes „Muttermotteslob“;
4. auf S. 43 untere Hälfte—S. 45, Spalte 2 eine „Litanei“ mit nachfolgenden Versikeln und Orationen;
5. auf S. 45, Rest der Spalte 2 eine „Marienliturgie“.

Mit den drei Stücken 1, 2 und 4, die vor 3 und 5 wohl noch um die Mitte des 13. Jh. geschrieben sein dürften, möchte ich heute bekannt machen.

A. Eine unbekannte Wochenliturgie mit Gebets-Bestandteilen für die einzelnen Tageszeiten³.

I. <Die Dominico.>

<Capitulum. Ad Primam?> a. [Pag. 41, col. 1] Quod uidimus et audiuius annuntiamus uobis ut et uos societatem habeatis nobiscum et societas nra sit cum patre et cum filio eius unigenito ihu xpo dno nro (I Jo. 1, 3). *Oratio*. 1. Sca et

¹ Diese Evangelienfragmente werden mit anderen Fragmenten unter dem Titel *Neue Palimpsestbruchstücke der griechischen Bibel* in der Biblischen Zeitschrift erscheinen.

² Von diesen im 10./11. Jh. geschriebenen Texten ist lediglich auf S. 43 ein einstiges Bildwerk noch erhalten geblieben, welches einen Mönch darstellt, der mit einem Fernrohr den Himmelskreis beobachtet. Von letzterem ist leider die in einem Kreise befindliche Zeichnung ausgeschnitten. Daneben ist noch ein säulenartiges Postament zu sehen. Der alte Text ist nicht mehr lesbar.

³ Wir geben die Texte nach der Orthographie der Hs. Auf Fehler in der Hs. ist durch das nachfolgende Zeichen (!) aufmerksam gemacht. Die hsl. Kürzungen wurden ohne weiteres aufgelöst. Numerierung sowie sonstige Zeichen und Verweisungen sind Zutaten des Herausgebers.

indiudivua trinitas te deprecamur et possimus (!) ut nos famulos tuos quos in sci tui nominis confessione inbutos sacro regenerasti baptismo numquam sinas a chatolica (!) fide gentili uel scismatico errore deprauatos aberrare. Qui uiuis et r<egnas>.

Ad III. Cap. b. O(m)ps (?). *Oratio. 2.* Exaudi nos ds salutaris nr et eterne trinitatis atque inseparabilis unitatis nobis dona concede. ut qui te totis sensibus confitemur nulla fraude diaboli capiamur. per.

Ad VI. Cap. c. Gaudete <Philip. 4,4>. *Oratio. 3.* Concede nobis misericors ds ut sicut in nomine patris et filii diuine (!) generis intelligimus unitatem sic spu sco tocius cognoscimus substanciam trinitatis. per e(undem)... ei(usdem).

Ad IX. Cap. d. Gratia dni nri <Apoc. 22,21>. *Oratio. 4.* Dne ds pater omps famulos tue magestate (!) subiectos per unicum filium tuum in unitate sci sps benedic et protege ut ab omni hoste securi in tua laude letemur. per e(undem)... ei(usdem).

Ad com(pletorium). *Oratio. 5.* Exaudi dne preces nras et sicut profanas mundi caligines sci sps luce euacuasti sic hostes nominis et inimicos (!) catohlice (!) professionis expugna.

II. Feria II.

Oratio ad no(cturnos). 1. Ds qui per coeternam tibi sapienciam hominem cum non esset condidisti perditumque misericorditer reformasti presta qs ut eadem pectora nra te inspirante tota mente amemus et a(d) te toto corde curamus (!). per.

Ad mat(utinum). 2. Sensibus nris qs dne lumen scm tuum benignus infunde ut tibi semper simus deuoti cuius sapientia creati sumus et prouidentia gubernamur. per eundem do(minum).

Oratio. Ad primam. 3. Infunde qs dne cordibus nris tue lumen sapientie, ut te ueraciter agnoscamus et fideliter diligamus. per eundem.

Oratio. Ad IIIam. 4. Deus in cuius manu sunt corda omnium inclina ad preces humilitatis nre aures misericordie tue et ecclesie tue regimen tue appone sapientie, ut haustis de tuo fonte consiliis et tibi placeat et semper in tuis perscueret mandatis. per dnm.

Ad VI. Oratio. 5. Supplices te rogamus omps deus, qui tui nominis agnitionem et tue potentie gloriam nobis in coeterna tibi sapiencia reuelare uoluisti, ut tuam confitentes maiestatem et tuis inherentes mandatis tecum uitam habeamus perpetuam. per dnm.

Ad nonam. Oratio. 6. Deus qui misisti filium tuum et ostendisti creature creatorem, respice propicius super nos famulos tuos et prepara agie sophie dignam in cordibus nris habitationem. per.

Ad uesperas. Oratio. 7. Deus qui coeternam tibi. *ut supra* <II, 1>.

III. Feria IIIa.

Oratio. <Ad nocturnos?> 1. Deus cui omne cor patet et omnis uoluntas loquitur et nullum latet secretum, purifica per infusionem sci spc cogitationes cordis nri, ut te perfecte diligere et digne laudare mereamur. per dnm n.

Oratio. Ad mat(utinum). 2. Deus qui humani pectoris antrum emundas uiciis et super candorem efficit niuis, innoua qs in uisceribus nris spm scm tuum, quo laudem tuam adnunciare possimus ut recto principalique spu confirmati mereamur eternis sedibus perfrui. per dnm... in unitate eiusdem.

Oratio. Ad primam. 3. Auge in nobis qs dne fidem tuam et spc sci lucem in cordibus nris semper accende. per... in uni(tate).

Oratio. Ad IIIam. 4. Concede qs omps ds scm nos spm uotis promereri sedulis, quatinus eius gratia <ab> omnibus liberemur temptationibus et peccatorum nrorum indulgentiam mereamur accipere. per [Pag. 41; Col. 2].

Oratio. Ad VI. 5. Deus qui caritatis dona per gratiam sci sps tuorum cordibus fidelium infundis, da nobis salutem mentis et corporis ut te tota uirtute diligamus et que tibi sunt placita tota dilectione perficiamus. per dnm.

Oratio. Ad IX. 6. Ure igne <sci sps renes nros et cor nostrum dne, ut tibi caste et corde seruiamus et corpore placeamus. per>.

IV. Feria quarta.

Ad n<octurnos>. *Oratio.* 1. Perpetuum nobis <dne tue miserationis presta subsidium quibus et angelica praestitisti suffragia non deesse>.

Ad I<audes>. *Oratio.* 2. Deus qui miro ordine <angelorum ministeria hominumque dispensas, concede propitius ut quibus tibi ministrantibus in celo semper assistitur, ab his in terra nostra uita muniatur. per>.

Ad primam. *Oratio.* 3. Beati archangeli tui michaelis intercessione suffulti supplices te dne deprecamur, ut quos honore prosequimur contingamus et mente. per xpm.

Ad IIIam. *Oratio.* 4. Presta qs omps deus ut angelico pro nobis interueniente suffragio uitam consequi mereamur sempiternam. per xpm.

Ad VI. *Oratio.* 5. Deus qui [in] auxilium generis humani celestia simul et terrena dispensas in inferiore mundi per te laborantes supernorum nos qs presidiiis refove propicius ministrorum. per xpm.

Ad IX. *Oratio.* 6. Plebem tuam qs dne perpetua pietate custodi, ut secunda semper et necessariis adiuta subsidiis spirituum tibimet placitorum pia semper ueneratione letetur. per.

V. Feria quinta.

Ad n<octurnos>. *Oratio.* 1. Omps sempiternae ds qui iusticiam tue legis in cordibus credencium digito tuo scribis, da nobis fidei spei et caritatis augmentum et ut mereamur assequi quod promittis fac nos amare quod precipis. per.

Ad laudes. *Oratio.* 2. Ds qui tenebras ignorancie uerbi tui luce depellis, auge in cordibus nris uirtutem fidei quam dedisti, ut ignis caritatis quam gratia tua fecit accendi nullis temptationibus possit extingui.

Ad Iam. *Oratio.* 3. Tribue qs dne sperantibus in te <fi>dei caritatisque augmentum (!) ut quod uerita<is> tue dono promittitur tua gratia compleatur.

Ad IIIam. *Oratio.* 4. Ds uita fidelium gloria hu<miliu> beatitudo iustorum, propicius accipe sup<plicium> preces, ut anime que promissiones tuas sitiunt de tuae semper caritatis habund<antia> repleantur. per xpm dnm.

Ad VI. *O<ratio>.* 5. Da nobis qs dne in tua fide et sec<uri>tate constantiam, ut in cari<tate> diuina firmati nullis temp<tacio>nibus ab eius integritate uellamur.

Ad IX. *Oratio.* 6. Deus qui diligentibus <te> facis cuncta prodesse da anim<abus> nris inuiolabilem caritatis affectum ut desideria de tua <inspi>ratione concepta nulla poss<int> temptatione mutari. per. [Pag. 42, col. 1.]

VI. Feria VI.

Ad no<cturnos>. 1. Te oramus dne sce pater omps eterne ds in hoc medie noctis tempore tibi assistentes et qs ut sicut separasti lucem a tenebris ita separare atque depellere a nobis peccata nra digneris et miserearis nobis secundum magnam misericordiam tuam, ut spc tuus bonus deducat nos in terram uiuentium. per... eiusdem.

Ad laudes. 2. Dne ds omps qui nos in hanc horam matutinam per nocturnos caligines peruenire fecisti, conserua nos hodie per omnium horarum spacia et momenta temporis et per tuam nos s[em]per fac misericordiam permanere illesos. per.

Ad primam. *Oratio.* 3. Dne ds <ut supra VI 2>.

Ad III. *Oratio*. 4. Dne ds ihu xpe qui hora tertia diei ad crucis penam pro mundi salute ductus es, te supliciter deprecamur ut nra deleas peccata ut et de preteritis malis nris semper aput te inueniamus ueniam et de futuris iugiter habeamus custodiam. per eundem dominum.

Ad VI. 5. Dne ds ihu xpe, qui dum hora VIa pro perdicione (!) mundi crucis ascendisses lignum, uniuersum mundum in tenebras conuertisti, illam nobis lucem in anima et corpore nro semper tribue per quam ad eternam uitam peruenire mereamur. qui cum do.

Ad IX^{am}. *Oratio*. 6. Dne ds ihu xpe qui hora nona crucis patibulo confitentem latronem intra amena paradysi transire iussisti, te supliciter confitentes peccata nra deprecamur, ut post obitum nrum paradysi nos gaudia introire concedas. Qui cum do.

⟨VV., Capitula et RR. pro diebus infra Hebdomadam.⟩

F. II. V. Ne derelinquas me dne. ⟨Cap.⟩ e. Fili mi ne obliuiscaris legis mee. et precepta mea custodiat cor tuum. longitudinem enim (?) dierum et annos uite et pacem aponent (!) tibi. misericordia et ueritas non te deserant. Circumda eos guturi (!) tuo. et describe in tabulis cordis tui. et inuenies gratiam et disciplinam bonam coram do et hominibus. Habe fiduciam in dno ex toto corde tuo. et ne innitaris prudencie tue. In omnibus uis tuis cogita illum. et ipse dirigit gresus (!) tuos ⟨Prov. 3, 1—6⟩. R. Spera in dno et fac bonitatem. V. ⟨Ut⟩ inha(bites) ter(ram) et p(ascaris) in d(iuitiis) eius.

F. III. V. Imola (!) do. ⟨Cap.⟩ f. Filius sapiens letificat (!) patrem suum. et stultus homo despicit matrem suam. stulticia gaudium stulto et uir prudens dirigit (?) gresus (!). discipantur (!) cogitationes ubi non est consilium ubi uero plures sunt consilarii confirmantur ⟨Prov. 15, 20—22⟩. R. Imola (!) d(o) s(acrificium) l(audis). V. ⟨Et⟩ redde altissimo uota tua.

F. IIII. V. Mirabilis ds. ⟨Cap.⟩ g. Fili mi ne sis sapiens aput temetipsum. time dm et recede a malo. Sanitas [Pag. 42, col. 2] quippe erit umbilico tuo et irrigacio ossuum (!) tuorum. honora dnm de tua substancia. et de primiciis frugum tuarum. et implebuntur horrea tua saturitate et uino torcularia redundabunt. Disciplinam dni fili mi ne abicias. et ne deficias cum ab eo corripiaris. Quem enim diligit dns castigat. et quasi pater in filio conplacet sibi ⟨Prov. 3, 7—12⟩. R. Mirabilis de i(n) s(anctis suis). V. Ds i(srael) i(pse) d(abit) u(irtutem) et p(acem) plebi suae).

F. V. V. Ds in sco. ⟨Cap.⟩ h. Fili mi ausculta sermones meos et ad eloquia mea inclina aurem tuam. Ne recedant ab oculis tuis. custodi ea in medio cordis tui. Uita enim sunt inuenientibus ea et uniuerse carni sanitas. Omni custodia serua tuum cor quia ex ipso uita procedit ⟨Prov. 4, 20—23⟩. R. Inclinate aurem uestram in uer(ba) o(ris) m(ei). V. Attendite (!) popule meus legem m(eam).

F. VI. V. Beatus homo ⟨Cap.⟩ i. Filius sapiens doctrina patris. qui autem illusor est non audit cum arguitur. de fructu operum oris homo saciabitur bonis anima autem preuaricatorum iniqua. Qui custodit os suum. custodit animam ⟨Prov. 13, 1—3a⟩. R. Beatus homo.

Sabb. V. Dne exaudi. ⟨Cap.⟩ k. Fili mi si sapiens fuerit animus tuus gaudebit tecum cor tuum et exultabunt renes tui cum locuta fuerint directum labia tua. Non emuletur cor tuum peccatores set in timore dni esto tota die quia habebis spem in nouissimo. et prestolacio tua non auferetur ⟨Prov. 23, 15—18⟩. R. Dne.

Repleatur os meum laud(e) t(ua)

Ut cantem gloriam t(uam) t(ota) d(ie)

⟨Versiculi pro horis
diurnis):

⟨Versiculi pro horis noc-
turnis):

Auerte faciem tuam

Ego dixi dne miserere m(ei)

Cor mundum crea in me

Conuertere dne usquequo

Ne proicias me a facie

Fiat m(isericordia) t(ua) d(ne) s(uper)
n(os)

Redde mihi leticiam sal<utaris tui>	Sacerdotes tui in<duant> ius<titiam>
Eripe me dne ab homine iniquo	Dne sal<uum> f<ac> regem
Eripe me de inimicis (!) m<eis> ds	Saluum fac pop<ulum> t<uum> d<ne> et
m<eus>	b<enedic> hereditati tuae>
Eri<pe> me de operantibus iniquitatem	Fiat pax in uirtute t<ua>
Dic<am> psalmum d<ne> n<omini> t<uo>	Oremus pro abbate nro
in s<aecula> s<aeculorum>	
Exaudi nos ds salutaris nr	Pro fratribus et s<ororibus> nris
Ds in ad<iutorium> m<eum> intende	Pro iter agentibus
Scs ds scs for<tis>. s<cs> immortalis	Pro infirmis et captiuis
Benedic a<nima> m<ea> d<no> et omnia	Pro fidelibus defunctis
B<e>n<edic> a<nima> m<ea> d<no> et	Mitte eis dne a<uxilium>
noli ob<liuiscere>	
Qui propitiatur omnibus iniquita<tibus>	Dne exaudi o<rationem> m<eam>
tu<is>	
Qui redimit de interitu u<itam> t<uam>	Benedictus es dne ds p<atrum> n<rorum>
Qui replet in bonis des<iderium> tuum	Benedicamus patrem et filium cum
Conuerte nos ds s<alutaris> nr	s<co> s<pu>
Dignare dne d<ie> i<sta>	Benedictus es dne in f<irmamento> c<eli>
Miserere nri dne	Benedicat nos omps dns
Fiat misericordia tua	Dignare dne n<octe> i<sta>
Sacerdotes tui	Mise<rere> nri dne
Dne saluum fac	Fiat misericordia tua.

Mit der Überschrift, die wir den eben mitgeteilten Texten gaben, sind diese zwar ihrem Inhalt nach im voraus kurz charakterisiert; doch was ist näherhin von diesen Tagzeiten-Bestandteilen zu halten?

Beim ersten Durchlesen der Texte fällt die Schönheit der benutzten Gebete in die Augen. Noch größer aber ist der Eindruck der Eigenart dieser Tagzeiten, die in ihrem ganzen Aufbau sehr von dem heute gewohnten abweichen.

Handelt es sich um ein Erzeugnis der Zeit, in der sie in unseren Kodex niedergeschrieben wurden? Ist der Schreiber selbst etwa der Redaktor? Hat er diese Gebetstexte vielleicht zu seinem Privatgebrauch zusammengestellt? — Oder aber liegt da eine Abschrift älteren Gutes vor? Wenn ja, woher stammt dieses? Wo wurde es benützt? War es für den eigentlichen Kultgebrauch bestimmt?

So viele Fragen, so viele Möglichkeiten!

Mein erster Gedanke war der, daß hier wohl nur eine zum Privatgebrauch zusammengestellte Gebetssammlung etwa aus der Zeit der Jahrtausendwende vorliege, nach Analogie der Liturgien für verschiedene Wochentage, vielleicht, wie sie sich im 101. Bande der Patrologia latina von Migne unter den Werken Alkuins finden. Prüfen wir diese Annahme näher!

Dort bringt — nach einer Reihe verschiedenster Meßformulare, die auch für die einzelnen Tage der Woche bestimmt sind (Sp. 443—466 = opusculum primum) — das Opusculum tertium auf Sp. 510—611 eigentliche Wochenoffizien, die ohne nähere Angaben über die Zeit ihrer Benützung fast ausschließlich aus ausgewählten Psalmtexten, Orationen

und Litaneien, ab und zu auch noch aus Hymnen bestehen. Wie aus der Vorrede Alkuins an Kaiser Karl hervorgeht, sollten diese Offizien dem Privatgebrauch und der Privatandacht dienen.

Auch unsere Wochenoffizien mochten daher zu gleichem Zweck entstanden sein. Doch zeigen sie in ihrem Aufbau und bei ihrer Zuweisung an die einzelnen Tagzeiten immerhin schon viel mehr das Gepräge eines festumrissenen, an die Liturgie angeglichenen Tagesoffiziums.

Wir begegnen zwar in diesen Texten keiner Unterweisung, wie sich das Abbeten der einzelnen Horen näher zu gestalten hat; dennoch aber scheint der Aufbau dieser Offizien, soweit er den Texten zu entnehmen ist, im großen und ganzen ziemlich durchsichtig und klar.

Das Sonntagsoffizium setzt auf S. 41 unvermittelt mit dem Capitulum *Quod uidimus* ein, das für die Prim bestimmt gewesen sein dürfte. Ob ein verlorengegangenes Blatt vorher noch für die vorausgehenden Sonntagsoffizien der Matutin und Laudes die Gebete enthielt, ist bei der vorliegenden Sachlage ohne weiteres leider nicht mehr sicher festzustellen. Für die übrigen Sonntagshoren ist außer der jeweils vorhandenen Oration meist auch ein eigenes Capitulum vermerkt; doch sehen wir es mit Ausnahme von **a** stets nur mittels der Anfangsworte angedeutet. An den übrigen Wochentagen dagegen bis zum Samstag — für den die Horengebete fehlen — vermissen wir diesen Bestandteil bei den einzelnen Horen; dafür ist am Schluß der für die einzelnen Wochentage verschiedenen Horengebete nochmals für jeden Tag — jetzt mit Einschluß des Samstags — ein besonderes Capitulum aus dem Buche der Sprichwörter vorgesehen, das wahrscheinlich für alle Horen des betr. Tages gebraucht wurde. Vor diesem Capitulum ist jeweils ein Versikel mit *V* und den Anfangsworten angedeutet; nach ihm folgt ein Responsorium (= *R*), dem abermals ein Versikel (= *V*) angefügt ist. Da am Dienstag, Mittwoch, Freitag und wahrscheinlich auch am Samstag der vor dem Capitulum angedeutete Versikel mit dem nachfolgenden „Responsorium“ im Wortlaut übereinstimmt, ist bei dem vorausgehenden Versikel vielleicht eher an eine Art Antiphon zu denken, nach der die Psalmodie, deren freilich an keiner Stelle Erwähnung geschieht, eingeschaltet wurde. Dann mögen nach dem Abbeten des Capitulum die zwei folgenden Psalmvershälften gesprochen worden sein — sofern wir mit Recht annehmen, es sei durch eine Verwechslung *R* und *V* an die Stelle von *V* und *R* getreten. Trifft diese Vermutung einer Verwechslung nicht zu, so müßte etwa, damit der Charakter eines Responsoriums gewahrt wäre, nach dem *V* nochmals die erste Vershälfte respondiert worden sein; doch zeigt sich nie eine dementsprechende Notiz.

Zum Abschluß der einzelnen Horen sind eine größere Zahl von Versikeln vorgesehen, die in doppelter Reihe — die eine offenbar für

die Tageshoren (mit *Dignare dne die ista*), die andere für die Nachthoren (mit *Dignare dne nocte ista*) — zu Gebote standen. Als letzter Bestandteil wird darauf wohl die stets wechselnde Oration gebetet worden sein.

Soweit die Texte uns Einblick gestatten, ist hiermit der äußere Aufbau unserer Offizien dargelegt. Über den Eingang, über die Psalmodie, die Stellung der Oration und die Verwendung des Pater noster erfahren wir nichts Sicheres.

Sinnvoller und, wie wir sehen werden, belangreicher ist der innere Aufbau unserer Liturgie und das Gut, welches in ihr Verwendung fand.

Jedem Tag der Woche ist ein besonderer Inhalt dadurch gegeben, daß der Gebetsschatz sich ausschließlich mit einem Glaubensgegenstand beschäftigt. Am **Sonntag** ist es die allerheiligste Dreifaltigkeit, der in allen Gebeten mit der Bitte gehuldigt wird, sie stets treu gegen alle Arglist der Hölle sowie gegen allen Irrtum in der Einheit des katholischen Glaubens bekennen zu dürfen. Am **Montag** ist die ewige Weisheit der Mittelpunkt der Gebete, die in den mannigfachsten Wendungen die Großtaten der Erlösung preisen und vom Lichte und der Liebe reden, die durch sie der Menschheit zuteil geworden, und auffordern, unter ihrer Leitung den Weg der Gebote zum Leben zu wandeln. Der **Dienstag** ist ganz der Verehrung des Hl. Geistes und seines Gnadenwirkens gewidmet, das die wüste Höhle des menschlichen Herzens von Fehlern reinigt, es mit schneelichem Glanze erfüllt, im fürstlichen Geiste befestigt und dann frei von aller Anfechtung und Sünde in vollkommener Liebe und würdigem Lob zur himmlischen Belohnung gelangen läßt. Am **Mittwoch** setzen uns die Gebete in Verbindung mit der Engelwelt, vorab mit ihrem Fürst, dem Erzengel Michael, und erflehen uns in der Überzeugung, daß seine und ihre Fürbitte Gott genehm ist, ihrer aller Schutz auf unserem Wege durch die Niederungen des Lebens. Die Gebete des **Donnerstags** erbitten unseren Seelen die Mehrung der drei göttlichen Tugenden, auf daß das durch Gottes Finger in die Herzen der Gläubigen geschriebene Gesetz im Lichte des ewigen Wortes alles Dunkel unserer Torheit verscheuche, uns mit Hoffnung erfülle und, unter dem Beistand der Gnade in werktätiger Liebe geübt, seine Vollendung erfahre. Der **Freitag** ehrt in seinen Gebeten das Andenken des bitteren Leidens und Sterbens des Herrn. Im Kreuzestode vollzieht sich die Scheidung des Lichtes von der Dunkelheit. Durch das Verdienst, das er erwirkt, werden auch wir in übergroßer Erbarmung von aller Dunkelheit der Sünde getrennt und befreit. Durch Christi Erlösungstat kommen wir aus der Nacht zum Lichte, aus der Schuld zur Glorie, wie der gute Schächer aus der Qual des Schandpfahls zur Wonne des Paradieses. Unser eigener Tod gleicht auch einer schaurigen Nacht, die durch Verwesung und Grab zum Auferstehungsmorgen führt.

Für den Samstag fehlen, wie wir schon sagten, die Gebete. Als Grund dafür dürfen wir wohl annehmen, daß es sich an diesem Tage um solche zur Gottesmutter handelte, die der Beter dieser Wochenoffizien alle auswendig wußte. Hat doch der Schreiber auch sonst einige bekanntere Orationen (z. B. III 6, IV 1 u. 2) nur angedeutet.

Der reiche und tiefe Inhalt unserer Gebete drängt von selbst zur Frage, aus welcher Quelle der Redaktor dieser Wochenliturgie schöpfte. Die Umschau in den Sakramentaren, den hauptsächlichst in Betracht kommenden Quellensammlungen für solche Gebete, ergab folgendes Bild⁴:

Belege für die Orationen der Wochenliturgie.

	L	Gev	Ges	GeA	GrA	Grc	Fulda	Gerb 1
A I 1								
A I 2								
A I 3		181,6	821				977	
A I 4							1785	
A I 5	27 II 1!							
A II 1							1812	
A II 2		III 84,11		1881	227			
A II 3							1815	
A II 4		III 62,2		2312				
A II 5							1814	
A II 6							1816	
A III 1							1790	
A III 2								
A III 3		III 84,5		1879	227			
A III 4							1794	
A III 5							2265	
A III 6				2294			1826	
A IV 1		II 59,3	1249	1389			1350	
A IV 2			1242	1387		169,1	1343	
A IV 3	108 V 3	II 59,2	1247	1393		169,3	1347	
A IV 4								
A IV 5	108 IV 1!							262
A IV 6	108 V 4						1860	
A V 1							1799	
A V 2		III 84,10		1887	227			
A V 3								
A V 4		I 61,2	782				1805	
A V 5								
A V 6		III 26,1					1802	
A VI 1								
A VI 2								
A VI 3								
A VI 4								
A VI 5								
A VI 6								

⁴ Einige der Belege verdanke ich der Güte meines Mitbruders Petrus Siffrin von der Abtei St. Joseph in Westfalen. Die Sigla richten sich nach den Vorschlägen Mohlbergs; s. Jb. 6, S 207 f.

Bei Betrachtung dieser Quellenbelege erkennen wir alsbald, wie relativ schwach gerade die bekanntesten Sakramentare, das Gelasianum (Gev), das Gregorianum (Grc) und die Anhänge des Gregorianum (Gra) für unsere Gebete zeugen. Wenn wir aber daneben beobachten, daß unsere Gebete selbst leonianisches Gut (L) enthalten, das uns in den genannten Sakramentaren nicht mehr begegnet (A I 5, A IV 5 und 6) und nur ganz sporadisch noch bei Gerbert, *Monumenta Veteris Liturgiae Alemannicae* Pars I (A IV 5) bzw. im *Sacramentarium Fuldense* (A IV 6) enthalten ist, steigt die Vermutung auf, daß wir es mit weit älterem Gut zu tun haben, als es das Alter der Hs. nahelegt. Das weitere Vorkommen vieler Gebete aus den Sakramentaren von Angoulême (GeA) und Fulda (Fuld) ist ganz dazu angetan, diese Vermutung noch zu steigern. Wissen wir doch, daß in diesen beiden Sakramentaren viel uraltes Gut und gerade auch solches aus dem Leonianum, das uns heute nur noch unvollständig vorliegt, erhalten ist. Diese Tatsache spricht außerordentlich zugunsten ältester Herkunft unserer Gebete und läßt die Annahme, daß auch die nicht belegbaren, aber ihrem Wortlaut nach gleich tiefen und vielsagenden Gebete A I 1 und 2, A IV 4 und A VI 1 uralten Quellen entstammen, berechtigt erscheinen.

Eine weitere Beobachtung stützt diese Annahme. In den Formularen A II—VI finden wir eine ganze Reihe von Gebetsformeln, die in einem der verglichenen Sakramentare ein und demselben Formular oder wenigstens Formularen mit gleichem Inhalt angehören. Ein solcher Befund wird aber bei dem beobachteten thematischen Inhalt der Orationen eines Tages geradezu verlangt. Er läßt dann aber auch den Rückschluß zu, daß die Formeln A I, von denen sich weder alle noch mehrere in einem der Sakramentare in einem Formular beisammen finden, auch aus einem einheitlichen Formular stammen.

Für die oben genannten Formulare A II—VI möchten wir die Quellen noch näher aufzudecken suchen. Aus Formular A II lassen sich die Formeln 1, 3, 5 und 6 im *Sacr. Fuldense* in einer *Missa de Sapientia* nachweisen. Außerordentlich merkwürdig ist dabei, wie der Wortlaut unserer Oration A II 5 darin als Wortlaut der Präfation begegnet; schwerlich aber wird die Oration aus dem Präfationstext entstanden sein; der umgekehrte Fall ist eher denkbar. — Im gleichen Sakramentar lassen sich dann wieder die Formeln A V 1, A V 4 und A V 6 aus zwei sich folgenden Meßformularen *de caritate*, sowie A III 1, A III 4 und A III 6 aus zwei verschiedenen, jedoch inhaltlich und durch die beiden Überschriften *Missa ad postulandam Spiritus sancti gratiam* bzw. *Missa pro temptatione carnis et gratia Spiritus sancti* sich als verwandt erweisenden Formularen belegen, während die weitere Formel A III 5 sich zwar auch im gleichen Meßbuch, aber in einer *Missa pro familiaribus* findet. Ihrem Wortlaut nach ist aber auch diese Oration ganz und gar Gebet zum Hl. Geist und wird jedenfalls ursprünglich auch aus einer Messe zum Hl. Geist stammen.

Für die Formeln VI 2—6 bietet das Sakramentar von Angoulême in seinem Formular *Ad cursus* die erwünschten Belege. Wir werden auf sie noch zu sprechen kommen.

Am aufschlußreichsten aber ist die Bezeugung der Formeln 1, 2, 3 sowie 5 und 6 unseres Formulars IV. Wir finden da Formel 1 und 3 in Formular LIX des Gelasianums (Gev), 1, 2 und 3 im fränkisch-alamannischen Sakramentar 348 von St. Gallen (= Ges), im Sakramentar von Angoulême (= GeA), sowie im Sakramentar von Fulda (= Fuld), 2 und 3 auch im gregorianischen Sakramentar (= Grc), jeweils am Fest des Erzengels Michael wieder. Merkwürdigerweise ist unter den so belegten Formeln 1—3 nur die Formel 3 auch im Leonianum vorhanden; doch treffen wir in dieser ältesten Sammlung liturgischer Meßgebete noch weiter unsere Formeln 5 und 6 an, von denen sich die erste bei Gerbert I, die andere im Sakramentar von Fulda aus einer *Missa ad postulanda angelica suffragia* nachweisen läßt. Gerade das Vorhandensein von drei Formeln unseres Formulars IV im Leonianum, von denen zwei in den bekannteren Sakramentarien nicht erscheinen, läßt aber darauf schließen, daß die Quelle für unser Formular mit der Quelle des leonianischen Orationenschatzes irgendwelche Verbindung hat.

So erweisen sich die Gebete unserer Wochenliturgie als von höchst beachtenswerter Abkunft, und wir werden uns deshalb nicht wundern, wenn sie uns auch noch in anderer Beziehung lehrreichen Aufschluß zu vermitteln vermögen.

Die Übereinstimmung des Wortlautes unserer Wochenliturgie mit den Gebeten an den Belegstellen ist nicht immer gleich groß. Übereinstimmungen aber sowohl wie Abweichungen und selbst direkte Fehler können auf den Grad der Verwandtschaft schließen lassen, in dem die einzelnen Quellen zueinander stehen. Wir registrieren hierüber im Anschluß an die Belegnachweise folgende Beobachtungen:

A I 3 schließt sich in seinem Wortlaut gegen Gev und Ges an Fuld an.

A I 4 lautet in Fuld am Schluß: *ut ab omni aduersitate* (statt unserem *hoste*) *securi in tua iugiter laude laeemur*.

A I 5 zeigt in L mit: *sic hostes Romani nominis* (statt unserem verstümmelten *sic hostes nominis*) den ursprünglichen Wortlaut, deutet damit also auf eine für die Redaktion benützte römische Quelle hin, verrät aber zugleich, daß die vorliegende Redaktion in nichtrömischem Land erfolgte.

Der Wortlaut sämtlicher Gebete des I. Formulars verrät, daß sie aus der Zeit der großen Glaubensstreitigkeiten, besonders der gegen die Arianer, stammen.

A II 3 *Infunde qs dne* ist in Fuld durch Beifügung von *per haec sca quae sumpsimus* zur Postkommunio geworden.

A II 4 stammt nach Gev bzw. GeA aus einer *Missa pro Regibus*. Unser Wortlaut *corda omnium* ist aus *corda regum* und *et ecclesiae tuae regimen* aus *et principibus nostris famulis tuis regimen* adaptiert worden.

A II 5 ist, wie oben schon berichtet, in Fuld unter Weglassung der Eingangsworte *Supplices te rogamus omps ds* zur Präfation geworden.

In A II 6 fällt das *agie sophie* entgegen Fuld *ayae sophyae* auf und zeigt die reinere Quelle.

A III 2, eine völlig unbekannte Oration, bringt die für ein Gebet überraschende Redewendung: *Ds, qui humani pectoris antrum emundas uiciis et super candorem efficis niuis*. Der Ausdruck *pectoris antrum* kommt schon bei Quintilian und dann bei verschiedenen christlichen Schriftstellern vor. So benützt ihn Augustin, *de civ. dei* 14, 24: *Pulmones denique ipsi omnium, nisi medullarum, mollissimi uiscerum et ob hoc antro pectoris communiti ad spiritum ducendum ac remittendum uocemque emittendam seu modificandam sicut folles fabrorum uel organorum flantis, respirantis, loquentis, clamantis, cantantis seruiunt uoluntati*. Ferner kennt ihn der spanische Dichter Juuencus (1, 587 f.): *Nil absente Deo loquimur, nil abdita clausum Pectoris antra tegunt, praesens Deus omnia cernit*. Wiederum findet er sich bei dem Spanier Prudentius in seiner *Psychomachia* (Vs. 6): *Dissere rex noster quo milite pellere culpas Mens armata queat nostri de pectoris antro* und ebenso bei dem Gallier Paulinus von Perigneux im 5. Buche seiner *Vita Martini* (Vs. 805): *Tristis ubique dolor, crebra et suspiria, fletus adsidui et toto penitus de pectoris antro extorti gemitus conuellens ilia flatus et iugis uomitus, cutis arida, flamma medullis insita succedens stomachum grauis unda uaporis*. Bei der aufgezeigten weiten Verbreitung der Wortverbindung *p. a.* läßt sich aus ihrem Vorkommen in unserer Oration nichts für deren Alter erschließen. Auch für den Ausdruck *candor niuis* sind Belege vorhanden; so wiederum bei Juuencus und zweimal bei Hilarius. Bei diesem (in Matth. 5, 2) stoßen wir gar auf eine Stelle, bei dem auch die *emundatio uiliorum* in Verbindung mit dem Worte *candor* vorkommt: *Ne quid sit horroris ex uitiis, sed candor habitus caelestis*.

III 3 hat statt unserem durch den Cursus geforderten *in cordibus nostris* *Ge_v* und *Gr_a* bloß *in nobis*, *Ge_a* *in nos*.

In III 4 wurde nach dem Wortlaut bei Fuld nach *gratia* ein *ab* eingeschaltet.

III 5 erfährt in Fuld einige Erweiterungen.

III 6, nach Fuld, bzw. *Ge_a* ergänzt, scheint dem heute gebrauchten Wortlaut gegenüber die ältere Fassung zu sein.

IV 1 und 2, nach *Ge_s* ergänzt, scheint dem Wortlaut bei *Ge_v* (und Fuld) gegenüber der bessere zu sein.

IV 3 ist in L der Engelname ohne Genetivbildung und die Konstruktion etwas verstellt.

IV 5 und 6 sind sehr gut nach L überliefert.

V 2 ist der Wortlaut *ut ignis caritatis quam* in den Belegen nicht nachzuweisen; sie haben alle nur *ignis* und fahren mit Ausnahme von *Ge_a*, das auch *quam* hat, mit *quem* weiter. Eine Quelle von *Ge_a* scheint demnach das Wort *caritatis* auch noch gehabt zu haben.

V 4 hat mit Fuld gegen *Ge_v* und *Ge_s* gleichen Text. Diese lesen *suscipe* statt unseres *accipe* und lassen das Wort *caritatis* vor *abundantia* aus.

V 6 hat *animabus* statt *cordibus*, wie *Ge_v* und Fuld lesen.

VI 1 ist eine wunderbare, sonst nicht nachweisbare Metten-Oration.

VI 2 und 3 ist in GeA ziemlich entstellt: *Dne ds omps, qui nos in hac hora prima per nocturnam caliginem incolumis peruenire fecisti, conserua nos hodie per omnium horarum spatia et momenta tempore et tua gratia nos semper fac permanere illesus.*

VI 4 schließt in GeA nach der unbedeutenden Umstellung *ut nostra peccata deleas* mit *ut* (statt *et*) *de praeteritis malis nostris custodias*. Unser längerer Wortlaut scheint durchaus der ursprünglichere Abschluß des Gebetes zu sein.

VI 5 bietet ebenfalls gegenüber GeA entschieden den besseren Wortlaut, nur ist statt *pro perdicione* zu setzen *pro redemptione*. GeA ist ganz unverständlich: *Dne ihu xpe qui dum hora sexta redemptionem mundi crucis ascendisti lignum uniuersus mundus in tenebras conuersus est, illam nobis temporalem anima et corpore nro semper tribuat per quam ad aeternam uitam mereamur peruenire.*

VI 6 ist unser Text wiederum weit besser gegenüber der Fassung in GeA: *Dne ds, ihu xpe et hora nona in crucis patibulum confitentem latronem infra moenia* (so statt *intra amoena*) *paradysi transire fecisti te supplices confitentes peccata nra deprecantium ut post obitum nrum paradysi nobis introire gaudentes concedas.*

Auch diesen Beobachtungen läßt sich wieder entnehmen, daß unsere Gebete zunächst als Einzelstücke, vielleicht auch als Glieder gleichem Zweck dienender Formulare sehr alten Ursprungs sind. Wenn in einem Sakramentar wie dem von Angoulême aus dem 8. Jh. Gebetstexte bereits solch starke Störungen der Überlieferung zeigen, wie sie sich uns offenbarten, so kann diese Überlieferung nur eine sehr weit zurückliegende sein. Der starke Einschlag leonianischen Gutes deutet nach derselben Richtung und ebenso der zu bestimmten Zwecken (Schaffung einer Postkommunio, einer Präfation) abgeänderte Wortlaut einzelner Gebete im Sakramentar von Fulda. Wir müssen es sehr bedauern, daß wir verschiedene unserer Gebete, da für sie keine Belege zu Gebote standen, nicht nachprüfen konnten (I 1 und 2, III 2, IV 4, V 3 und 5 und VI 1); doch zeigte uns gerade die Fassung eines dieser Gebete (III 2), daß für sehr alte Zeit wenigstens für einzelne Ausdrücke aus ihm Belege sich beibringen ließen, und auch die anderen aufgeführten fügen sich alle nach Wortlaut und Inhalt recht gut den übrigen Gebeten an, deren Ursprung aus ältester Zeit sich uns nahelegte.

Gerne möchten wir nun, wie wir es für den Orationsschatz unserer Wochenliturgie unternommen haben, auch die in ihr begegnenden Lesungsabschnitte, die *Capitula*, einer Prüfung unterziehen. Aus liturgischen Quellen besitzen wir jedoch für unsere Abschnitte m. W. kein Vergleichungsmaterial. Wir müssen vielmehr ihre Auswahl als völlige Neuheit in der Liturgiegeschichte bezeichnen, was vielleicht für späteres Entstehen spricht. — Wie die Texte uns schon zeigen, lassen sich bei diesen Lesungsabschnitten zwei Gruppen unterscheiden: 1. die Sonntagscapitula und 2. die Wochentagscapitula. Während diese — je eines für einen Wochentag — stets den Proverbien ent-

nommen sind, bringt die Sonntagsliturgie für jede Hore (von der Prim bis zur Non) einen besonderen Leseabschnitt aus verschiedenen Teilen der Hl. Schrift, aus I Joh. (Prim?), aus dem Phil. (Sext), aus Apok. (Non). Nicht mit Sicherheit läßt sich der mit *Omps* angedeutete Abschnitt für die Terz feststellen. Aus dem N. T. steht kaum eine Stelle, die mit diesem Wort beginnt, zur Verfügung, mehrere dagegen aus dem A. T. Da wäre etwa an Stellen zu denken, wie *Omnipotens nomen eius* (Ex. 15, 3) oder *Omnipotens et rex potens et metuendus nimis sedens super thronum et dominans Deus* (Eccli. 1, 8) oder *Omnipotens causas singulorum intuebitur* (Job 35, 13) oder *Omnipotens sermo tuus de coelo a regalibus sedibus uenit* (Sap. 18, 15); doch kann keiner dieser Texte mit Sicherheit für diese Stelle angenommen werden.

In dem Abschnitt für die Prim aus I Joh. 1, 3 fällt das Wort *unigenito* auf, das sonst nicht nachweisbar ist. An der Textgestalt der Proverbia-Abschnitte sind kaum Varianten von irgendwelchem Belang zu beobachten. Die Auswahl der sehr schönen Texte zeugt von gutem liturgischen Geschmack.

Auch die Versikel-Reihen am Schluß unserer Liturgie verdienen Beachtung. Es sind meist Psalmstellen, die wir hier als erste Vershälften verzeichnet finden. Die Antwort darauf (2. Vershälfte) ist meist als bekannt vorausgesetzt oder doch nur angedeutet und meist unschwer zu ergänzen. Die ganze Reihe von *Repleatur* ab bis *Qui replet* steht noch jetzt im römischen Brevier.

Und nun drängen sich nochmals die Fragen auf, die wir eingangs bezüglich Ursprung, Redaktion, Heimatland und Benutzung unserer Liturgie stellten.

Der uralte Gebetsschatz, der für sie verwendet erscheint, darf freilich nicht den Gedanken aufkommen lassen, daß die mitgeteilte Liturgie als Ganzes auch aus ältester Zeit stammt. In ihrer heute vorliegenden Gestalt können wir sie vielmehr wohl nur als aus der Hand eines späteren Redaktors hervorgegangen betrachten und müssen sie, zumal im St. Galler Codex 18, als zum Privatgebrauch eingetragen erklären. Dennoch aber dürften sich in dieser Liturgie noch Bestandteile unverändert erhalten haben, die einstens einheitlichem Zwecke dienten.

Als solche Bestandteile sind m. E. sicher die Orationen für die Horen der einzelnen Tage anzusehen. Die aus dem Sakramentar von Angoulême aufgezeigten, mit *ad cursus* überschriebenen Freitagsgebete, die wir zum größten Teil auch in unserer Liturgie für den Freitag, vermehrt um eine dort nicht vorhandene Oration für die Metten, antreffen, belehren uns, daß wir es bei diesen Orationen des genannten Sakramentars mit antiquierten Bestandteilen einer alten Liturgie — *ad cursus nocturnos et diurnos* — d. h. mit Cursusgebeten zu tun haben. Ihre Aufnahme ins Sakramentar scheint aber nur der liebenden Sorge

seines Redaktors verdankt werden zu müssen, der offenbar diese Formeln eines alten nicht mehr überall benützten Stundengebetformulars der Vergessenheit, der sie anheimzufallen drohten, entreißen wollte.

Das Sakramentar von Angoulême beweist also, daß es Cursusgebete — wenigstens für den Freitag — gab. Da aber Angoulême diese Gebete so schlecht überliefert, so dürfen wir, wie schon betont wurde, annehmen, daß sie bereits im allgemeinen außer Gebrauch waren. Finden sich nun die in Angoulême erhaltenen Gebete in einer Gebetssammlung — noch in guter Überlieferung — für den gleichen Tag und daneben gleichartige Gebete in anderen, in sich geschlossenen Gebetsformularen für die übrigen Wochentage, so scheint der Schluß, daß es sich auch bei diesen Gebeten um alte Cursusgebete für die übrigen Wochentage handelt, näher zu liegen als der, daß das im Sakramentar von Angoulême überlieferte Cursus-System nachträglich auch auf die übrigen Wochentage ausgedehnt worden ist.

Ich möchte daher kaum daran zweifeln, daß unsere Wochenliturgie uns Bestandteile einer verschollenen Cursus-Liturgie überliefert. Wie wenig wir ja über die Gestaltung der Stundengebete, besonders der Tageshoren der ältesten Zeit wissen, zeigen die dürftigen Notizen, die in Suitbert Bäumers O. S. B. *Geschichte des Breviers* hierüber zusammengetragen sind⁵.

An Hand unserer Texte scheint es freilich noch nicht möglich oder angebracht, zu einem abschließenden Urteil über den liturgiegeschichtlichen Wert dieser Cursusgebete und ihre einstige Verwendung zu kommen; immerhin müssen wir es aber begrüßen, wenigstens zur Kenntnis weiterer Cursusgebetsformulare gelangt zu sein.

Auch die Frage nach dem Heimatland unserer Liturgie — als Ganzes — haben wir eingangs gestellt. Die in Formel I 5 beobachtete Unterdrückung des Ausdrucks *hostes Romani nominis* macht es wahrscheinlich, daß die Redaktion unserer Wochenliturgie, wenn darin auch sicher römisches Liturgiegut verwendet wurde, doch nicht in Rom erfolgt ist.

An welches Land ist dann aber wohl näherhin zu denken? Einige wenige Anhaltspunkte äußerer Art, die die Frage in etwa beantworten könnten, scheint die St. Galler Hs. uns doch bewahrt zu haben. Als solche möchte ich unter Übergehung mehr gleichgültiger orthographischer Merkmale folgende interessantere Schreibungen aufführen: *letifficas*, *innimici* neben *curamus*, *aponent*, *guturi*, *gresus*, *possimus* für *poscimus*, und umgekehrt *discipantur* für *dissipantur*, sodann

⁵ [Der Schriftleitung erscheint es wahrscheinlicher, daß es sich bei der Wochenliturgie als Ganzem um verhältnismäßig späte Horengebete handelt, die wie die Alkvins zum Privatgebrauch zusammengestellt worden sind. Die Systematisierung, die hier erscheint, widerspricht dem Geiste des alten liturgischen Gebetes, paßt aber ganz zu der mit dem 9. Jh. deutlich werdenden Entwicklung].

aucumentum für *augmentum*, *magestate* für *maiestati* und die zweimalige merkwürdig fehlerhafte Schreibung des Wortes *catholica(ae)* mit *chatolica* und *catohlicae*. Manche dieser Beispiele erinnern stark an die in irischen Hss. begegnende Orthographie. Sollte der Redaktor ein Ire gewesen sein oder der St. Galler Schreiber von irischer Vorlage abgeschrieben haben?

Vielleicht vermögen neue Beobachtungen diese Ursprungsfrage einmal noch weiter zu klären; vorläufig müssen wir uns damit bescheiden, die alten Texte der Cursusliturgie mitgeteilt zu haben.

B. Die Kommunion-Danksagungsgebete.

Der Text der *Gratiarum actio*.

[Pag. 43, Col. 1.]

〈*Antiphona?*〉 Corpus xpi quo repleti sumus et sanguis.

1. Gratias ago tibi clementissime mundi redemptor qui pro salute mundi mortem pertulisti et me in commemoratione angelice refectionis corpore et sanguine tuo satiasti cui soli uirtus et potestas decus et imperium est in saecula saeculorum. amen.

2. Dne ihu xpe fili di uiui corpus tuum crucifixum edimus et sanguinem tuum pro nobis efusum (!) bibimus fiat nobis corpus tuum 〈ad〉 salutem et sanguis tuus in remissionem peccatorum. amen.

Nunc dimitis (!).

Pater noster.

Saluum fac s(eruum) t(uum) ds meus s(perantem) in te.

Mitte mihi a(uxilium) d(e sco) et d(e) sy(on)t(uearis) me.

Dne exaudi orationem mea(m). et c(lamor).

3. Perfice in nobis qs dne gratiam tuam qui iusti symeonis expectationem inplesti ut sicut ille prius mortem non uidit prius(quam) xpm uidere mereretur, ita et ego per assumptionem corporis et sanguinis eiusdem dni uitam merear habere sempiternam. Amen.

4. Omnipotens sempiterne deus propicius esto peccatis meis per mortem et crucem tuam et per assumptionem (!) corporis et sanguinis tui et per intercessionem omnium sanctorum tuorum; tu uero loquens dixisti: «Qui manducat me- [Pag. 43, Col. 2] am carnem et bi(bit) me(um) s(anguinem) in me manet et ego in eo» [Joh. 6, 57], ideo te piissime dne deprecor ut in me cor mundum crees et spu principali me confirmare digneris et ab omnibus insidiis diaboli et uiciis emundes, ut gaudiorum celestium merear esse particeps. per eundem.

Schlicht und einfach und dennoch wohlgegliedert, ansprechend, innig und warm ist diese kurze „Kommunionandacht“ mit ihrem Dank, ihrem Gedenken des Todes des Herrn, ihrem Lob, Preis und ihren Bitten, ihrem Ausdruck inneren Glückes für den Genuß der hl. Speise (*Nunc dimittis*), des übernatürlichen Brotes (*Pater noster*), ihrer Hoffnung auf die Vermittlung des ewigen Lebens nach der durch die Vereinigung mit dem Erlöser bewirkten Tilgung von Schuld und Sünde.

Diese liturgische Schöpfung liegt in Codex Sangallensis 18 offenbar nur in Abschrift vor. Darauf deutet schon die unvollständige Antiphon, die den Gebeten vorangeht. Offenbar war die Vorlage an der Stelle irgendwie zerstört. — Wie mag der Text weiter gelautet haben? Im

Antiphonar von Bangor (ed. Warren, f. 32^v) findet sich, überschrieben mit *ad communicare*, eine ähnliche Antiphon mit dem Wortlaut: *Corpus dni suscipimus et sanguine eius potati sumus; ab omni malo non timebimus, quia dns nobiscum est*. Den gleichen Gedanken mag die unsrige etwa mit den Worten ausgeführt haben: *Corpus xpi, quo repleti sumus et sanguis (eius, quo potati sumus, ab omni malo nos custodiat; non timebimus, quia dns nobiscum est)*.

Das Glücksbewußtsein des Besitzes des höchsten Gutes bietet gleichsam den Untergrund der folgenden eigentlichen Danksagungsgebete. Das erste dankt dem Herrn innig für die Erlösung der Welt am Kreuzestamm. Der Beter sieht in der hl. Kommunion eine Frucht des Kreuzestodes und die wahre „Engelspeise“; deshalb stimmt er in die Lob- und Jubelhymnen ein, die der Seher von Patmos aus dem Land der Seligen einst erschallen hörte: „Kraft und Macht und Ehre und Herrschaft sei dem Herrn für seine Güte in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen“⁶.

Da erinnert sich der Beter wiederum der irdischen Wirklichkeit. Er trägt noch die sündige Fleischeslast, und demütig fleht er zu Jesus Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes, dessen Kreuzesleib er gegessen und dessen Kreuzesblut er getrunken hat, um die Wirkung der hl. Speise, die da ist Heil und Vergebung der Sünden.

Und nun entringt sich seiner heilsfrohen, der Sünde abgewandten Seele der Sang des greisen Simeon: *Nunc dimittis*.

Seine Seelenstimmung bekräftigend, fügt er das vom Herrn uns gelehrte Gebet an und läßt es im angefügten Versikel ausklingen in das Gebet der Hoffnung: Ja, führe zum Heil auch mich, deinen Diener, der ich auf dich hoffe. Schick mir Hilfe von deinem Heiligtum und schütze mich von Sion aus.

Dann erfüllt den Beter wiederum das Simeonsglück des Besitzes des Herrn, den er gekostet hat, und er fleht zum Heiland, er möge, wie er das Verlangen des Greises einst gestillt habe, der bat, den Tod nicht kosten zu müssen, ehe er den Gesalbten des Herrn gesehen, so nun auch ihn, der den Herrn des Lebens in sich trage, göttlichen Lebens für immer teilhaftig machen.

Nochmals wendet er sich jetzt zum Schluß an den Heiland und fleht zu ihm mit Berufung auf seinen Tod durchs Kreuz und seine Vereinigung mit ihm und die Fürbitte aller Heiligen, er, der einst gesprochen habe: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm“, er möge ihm ein reines Herz geben, möge ihn mit fürstlichem Geiste festigen, von allen Nachstellungen des Teufels und allen Fehlern befreien und der ewigen Freuden teilhaftig werden lassen.

⁶ Dreimal nacheinander schließen die Gebete unserer Danksagung anstatt der gewöhnlichen Konklusionen mit diesem einfachen, wuchtigen Amen.

Die zwei Schlußgebete dieser *Gratiarum actio* finden sich auch im Sakramentar von Fulda, das eine am Fest Mariä Lichtmeß als zweite (!) Postkommunio, das andere in einer *Missa Sacerdotis propria* ebenfalls als Postkommunio. Dieses zweite Gebet zeigt dort aber einige Abweichungen von unserem Text. So ist die Anrede erweitert in *Omni-potens, sempiternus Deus, Iesu Christe dne* und nach der Bitte *ut in me cor mundum crees* ist noch weiter eingefügt *et spiritum rectum in uisceribus meis innoues*.

Wir gehen wohl kaum fehl, wenn wir auf Grund der aus dem Antiphonar von Bangor gewonnenen Parallele zu unserer Eingangsantiphon die Gebete unserer *Gratiarum actio* als in Irland zum Privatgebrauch redigierte Liturgiestücke betrachten.

C. Eine Litanei mit nachfolgenden Versikeln und Gebeten.

[Pag. 43; Untere Hälfte.]

[Col. 1]		[Col. 2]		[Col. 3]	
X ^p e audi nos		Sce iohannes baptista	or	Sce stephane	or
X ^p e audi nos		Oms sci patriarches et		Sce laurenti	or
		prophete	or		
Saluator mundi		Sce petre	or	Sce clemens	or
adiuua nos					
Sca di genitrix	or	Sce paule	or	Sce sixte	or
Sca uirgo uirginum	or	Sca andrea	or	Sce constanti	or
Sca maria	or	Sce iacobe	or	Sce corneli	or
Sce michahel	or	Sce iohannes	or	Sce cipriane	or
Sce gabrielhel	or	Sce thoma	or	Sce thoma	or
Sce raphahel	or	Sce iacobe	or	Sce iohannes et paule	or
Oms sci seraphim	orate	Sce philippe	or	Sce oswalde	or
Oms sci cherubim	or	Sce bartholomee	or	Sce georgii	or
Oms sci throni	or	Sce mathee	or	Sce pancratii	or
Oms sci dominationes	or	Sce symon	or	Sce pantaleon	or
Oms sci principatus	or	Sce thathee	or	Sce dionisii cum sociis	
				tuis	or
Oms sci potestates	or	Sce mathia	or	Sce mauricii cum sociis	
				tuis	or
Oms sce uirtutes	or	Sce marce	or	Sce Gereon cum so<ciis>	
				tu<is>	or
Oms sci archangeli	or	Sce barnaba	or	Oms sci martires	orate
Oms sci angeli	or	Sce luca	or	Sce Siluester	or
Oms sci superni ciues	or	Oms sci apostoli et		Sce Gregorgii (!)	or
		ewangeliste	or		

[Pag. 44; col. 1.]

Sce ambrosii	or	Sce vdalrice	or	Sce columba	or	Sce floriane	or
Sce nicoale (!)	or	Sce conrade	or	Sce Galle	or	Sce onufrie	or
Sce martine	or	Sce benedicte		Sce otmare	or	Sce antoni	or
		pater	or			Oms sci con-	
Sce Bernharde	or	Sce columbane	or	Sce Magne	or	fessores	or

Oms sci monachi et heremite orate	Sca wiborada or	Sca Verena or	Sca maria mag- dalena or
Sca felicitas or	Sca cristina or	Sca Regula or	Sca afra or
Sca perpetua or	Sca Gerdrudis or	Sca Barbara or	Sca elihabet (!) or
Sca agnes or	Sca Margareta or	Oms sce virgines et uidue	Oms sce pēni- tentes orates
Sca agathes or	Sca katherina or ⁷	Oms sci infantes orate pro nobis
Sca fides or	Sca brigita or	Oms sci orate pro nobis

[Pag. 44; col. 2 und 3.]

Spalte 2

Propitius esto libera nos dne
A morbo malo libera nos dne

A clade et peste libera n<os> d<ne>

A subitanea et improuisa morte libera
n<os> d<ne>
A morte perpetua libera n<os> d<ne>
.....
Ab insidiis diaboli l
A
.....
Ab omni l
P<er>
P<er>
Per tel
libera n
Per aduentum
In exitu an<ime>
In die iudicii lib
Peccatores te rogamus audi nos

Ut pacem et sanitatem nobis dones
te roga
mus audi nos

Ut
Ut
.....
Ut
.....
Ut
.....

Ut indulgentiam omnium peccatorum
nostrorum nobis dones te ro<gamus>
au<di> nos

Ut mundiciam mentis et corporis nobis
d<ones> te

Ut gratiam sci spiritus cordibus nris cle-
menter infundere digneris te ro<ga-
mus>

.....

.....

Ut omnem gradum ecclesiastici ordi-
nis in sca religione conseruare digneris
te ro<gamus> au<di> nos

.....

Spalte 3

.....

.....

.....

Ut cunctum populum xpianum precioso
sanguine tuo redemptum conseruare
digneris te rog. au<di> nos

.....

.....

Ut nos exaudire et custodire dign. te
rog. au. nos

Fili di te rogamus audi nos

Agnus di qui tollis peccata mundi
parce nobis dne

Agnus di qui tollis peccata mundi
dona nobis pacem

Agnus di qui tollis peccata mundi
miserere nobis

Xpe audi nos *Bis*
Kyrieleyson Xpeleyson Kyrieleyson
Pater nr. <Et> ne nos indu<cas> . .

⁷ Der Text der punktierten Zeilen ist in der Hs. durch Rasur getilgt, der Text der plötzlich abbrechenden Zeilen dagegen weggeschnitten.

Et ueniat super nos misericordia tua dne. Salutare tu(um). Fiat pax in uirtute tua. Saluos fac seruos tuos et ancillas tuas. Ds ms. Saluum fac populum tuum dne et benedic hereditati tue et rege eos.

Esto nobis dne turris fortitudinis. A facie inimici (!).

Ab [nris] occultis munda nos dne Et ab alienis.

Peccauimus cum patribus nris. Iniuste egimus. Dne non secundum peccata nra facias nobis. Oremus pro persequentibus et calumniantibus nobis. Dne ne statuas.

Exurge dne adiua nos.

Ostende nobis dne misericordiam tuam.

1. Omnis sempiternus deus rex celi et terre, dirige actus nros in beneplacito tuo ut in nomine dilecti filii tui mereamur bonis operibus habundare. per eundem xpm dnm.

2. Deus cui omne cor patet et omnis uoluntas loquitur et nullum latet secretum puri(fi)ca per infusionem sci sps cogitationes cordis nri ut te perfecte diligere et digne laudare mereamur.

3. Omnis ac piissime deus qui scienti populo fontem uiuentis aque de petra produxisti educ de cordis nri duricia compunctionis lacrimas ut peccata nra plangere ualeamus remissionemque te miserante mereamur accipere. per eundem dnm.

4. Omnis sempiternus deus qui facis mirabilia magna solus pretende super famulos pontifices et abbates nros et super cunctas congregationes illis commissas spm gratie salutaris et ut in ueritate tibi complacent perpetuum eis rorem tue benedictionis infunde. per.

5. Exaudi qs dne preces nras quas in conspectu pietatis [tue] infundere presumimus suppliciter deprecantes ut famulum tuum abbatem nrm in tua misericordia confidentem benedicas et omnia peccata dimitas (!) tuaque protectione eum conserues ut possit tibi dignus fieri et ad eternam beatitudinem ualeat peruenire. per dnm.

6. Deus qui iustificas impium et non uis mortem peccatorum maiestatem tuam suppliciter deprecamur ut famulum tuum episcopum nrm de tua misericordia confidentem celesti protegas benignus auxilio et assidua protectione conserues ut tibi iugiter famuletur et nullis temptationi(bu)s a te separetur. per dnm.

7. Quesumus omnipotens ds ut famulus tuus rex nr qui tua miseratione suscepit regni gubernacula uirtutum eciam omnium percipiat incrementa quibus decenter ornatus et monstra deuitare et hostes superare et ad te qui uia⁸ ueritas et uita es graciosus (ualeat) peruenire. per dnm.

8. Deus qui caritatis dona per gracia(m) sci sps tuorum cordibus fidelium infundis da famulis et famulabus tuis pro quibus tuam deprecamur clementiam salutem mentis et corporis ut et te tota uirtute diligant et que tibi sunt placita tota dilectione perficiant. Per dnm.

9. Deus qui nos a seculi uanitate conuersos ad superne uocationis amorem accendis pectoribus purificandis illabere et gratiam nobis qua in te perseueremus infunde ut protectionis tue muniti presidio quod te donante promissimus impleamus et nre professionis executores effecti ad ea que in te perseuerantibus dignatus es promittere pertingamus. per

10. Deus largitor pacis et amator caritatis da seruis tuis ueram in tua uoluntate concordiam ut ab omnibus que nos pulsan temptationibus et periculis te miserante liberemur. per

11. Deus pacis caritisque amator et custos, da omnibus inimicis pacem caritatemque ueram cunctorumque eis remissionem tribue peccatorum nosque ab eorum insidiis potenter eripe. per xpm.

12. Ineffabilem misericordiam tuam dne nobis clementer ostende ut simul nos et appeccatis (!) exuas et a penis quas pro hiis meremur eripias. per

⁸ Hs. hat irrthümlich: tua.

13. Presta qs omnipotens et misericors deus cunctis fidelibus defunctis ueniam, uiuentibus indulgentiam ut te largiente ad uitam pariter peruenire mereamur eternam. per xpm.

[Col. 2:] 14. Adesto dne supplicationibus nris et uiam famulorum famularumque tuarum in salutis tue prosperitate dispone ut inter omnes uite et uie huius uarietates tuo semper protegantur auxilio. per dnm.

15. Propitiare dne qs nobis famulis tuis per huius sci confessoris tui N. qui in presenti requiescit ecclesia merita gloriosa ut eius pia intercessione ab omnibus protegamur aduersis. per dnm nrm ihm.

Die vorliegende Litanei trägt den Stempel ihrer angelsächsischen Herkunft unverkennbar in dem eingangs der Anrufungen sich geltend machenden Engelkult und dann in den Namen der Heiligen Thomas, Oswald, Columban, Columba, Margareta und Brigita zur Schau. Aber sie ist in St. Gallen neu redigiert worden, wobei eine Reihe weiterer Namen wie Bernhard, Ulrich, Konrad, Benedikt, Gallus, Otmar, Magnus, Wiborada, Verena, Afra und Elisabeth den übrigen Heiligen hinzugesellt wurde. Zwei Namen der Heiligenliste sind getilgt. Mit dem letzten Namen, dem der hl. Elisabeth, ist der Zeitpunkt fixiert, der frühestens für die Niederschrift dieser Litanei in Frage kommen kann, die letzten 15 Jahre vor Mitte des 13. Jh., da Elisabeth 1235 kanonisiert wurde.

Nur zu wenigen Namen, die in der Liste begegnen, ist eine erklärende Bemerkung nötig. Constantius kann, da sein Name unter den Bischöfen und Märtyrern steht, nur der Bischof von Perugia sein, der unter Mark Aurel litt. Als Bischof und Märtyrer hat auch Thomas von Canterbury († 1170) die hervorragende Stellung inne, an der wir ihn verzeichnet finden. Unter Gregorgius ist selbstverständlich Gregor d. Gr. zu verstehen. Bernhard von Clairvaux († 1153), obgleich nicht Bischof, erscheint vor Ulrich von Augsburg († 973) und Konrad von Konstanz († 976); nach diesen kommen erst die Ordensstifter Benedikt und Columban, Columba ist der Abt von Hy in Schottland († 597). Ihm folgen der Stifter von St. Gallen, Gallus, Abt Otmar und Magnus, der Apostel des Allgäu, hernach noch St. Florian. Obgleich nur der Märtyrer in Frage kommen kann, ist er hier — nicht bei den Märtyrern — eingereiht. Nach diesen erst werden noch zwei Vertreter der Altväter, Onufrius und Antonius, angerufen.

In der Liste der hl. Jungfrauen und Märtyrinnen fällt zunächst die Form *Agathes* für Agatha auf. Sie ist offenbar in Anlehnung an Agnes so niedergeschrieben worden. Die hl. Fides ist die berühmte französische Jungfrau und Märtyrin von Agen, Diözese Rodez, aus der Zeit des Kaisers Maximinian. Wiborada ist die St. Galler Reklusin († 926), Christina die um 1224 zu St. Troude in Belgien gestorbene, schon bald mit dem Beinamen „Mirabilis“ geehrte Jungfrau. Mit Gertrud ist die Heilige von Nivelles († 659) gemeint, sicher nicht Gertrud von Helfta. Margareta ist die 1093 gestorbene Schottenkönigin; Brigita ist

die von Kildare, die Patronin Irlands († 523). Verena aus Theben in Ägypten kam nach der Legende mit der thebäischen Legion (St. Mauritius) nach dem Abendland, zuerst nach Mailand, dann nach St. Moritz und Solothurn; ihre Reliquien werden zu Zurzach in der Schweiz hoch verehrt. Mit der thebäischen Legion wird auch die Patronin von Zürich, Regula, in Verbindung gebracht. Auffallend ist, daß die alten Martyrinnen Barbara und Afra sowie Maria Magdalena erst gegen Ende der Heiligenliste erscheinen, ebenso daß die Anrufung der unschuldigen Kinder (*Omnes sci infantes*, nicht *innocentes*) erst vor der allgemeinen Anrufung aller Heiligen erfolgt.

Von den darauf folgenden Bitten sind leider eine Anzahl durch Rasur völlig getilgt, die übriggebliebenen zeigen verschiedentlich starke Eigenart.

Lehrreich ist es wiederum, die Bezeugung der zu unserer Litanei gehörigen Orationen zu verfolgen.

Belege für die Orationen.

	Gev	Ges	Gea	GRA	GRA	Fulda
C 1			91	164	15	283 Dom. II post Natale)
C 2						1790 Ad postulandam Spiritus sancti gratiam
C 3						1830 Pro petitione lacrimarum
C 4 III 50,1		2204				2148 Missa Abbatis et congregationis sibi commissae
C 5						2244 M. uotiva pro amicis
C 6				191		2280 M. uot. communis uiuentium
C 7				187		1921 M. cotidiana pro Rege
C 8				193		2265 M. pro familiaribus
C 9						2287 Missa monachorum
C 10 III 27,1						1806 Pro concordia fratrum
C 11						1984 Pro inimicis
C 12 III 28,1		2220				2040 Pro qualicumque tribulatione
C 13						
C 14 III 24,1				196		2314 M. pro iter agentibus
C 15						1906 In honore specialium Sanctorum

Ein Blick auf das vorstehende Schema belehrt uns, wie es wiederum vorzugsweise das Fuldaer Sakramentar ist, in dem wir mit einer einzigen Ausnahme unsere Orationen wiederfinden, wenn auch für einzelne Gebete noch andere Sakramente zeugen. Wie die an den Belegstellen von Fuld beigeschriebenen Formular-Überschriften beweisen, sind es hauptsächlich Gebete aus den verschiedensten Votivmessen, denen wir begeben.

Unsere Gebete sind indes mit denen des Fuldaer Sakramentars (und denen der anderen Sakramentare) durchaus nicht immer gleichlautend. Es zeigen sich im Gegenteil manche Varianten, die neben anderem wieder lehrreiche Einblicke in die Überlieferung gestatten.

1 bringt vier Belegen gegenüber allein den Zusatz *rex coeli et terrae* im Eingang.

3 mit seinem Eingang *Omps ac piissime ds* steht Fuld mit dem Wortlaut *Omps mitissime ds* gegenüber.

4 verrät durch den Zusatz *pretende super famulos pontifices*, daß am Entstehungsort unserer Litaneigebete die bischöfliche Autorität neben der äbtlichen zu Recht bestand. Gleiches ergibt sich aus 6.

5 bzw. 6 ist in Fuld noch nicht zum besonderen Gebet für den Abt bzw. für den Bischof adaptiert.

7 ist ein altes Königsgebet, das auch in den Ritualbüchern des Mittelalters öfters wiederkehrt.

8 zeigt in Fuld noch nicht den Zusatz *et famulabus*.

10 hat gegenüber Gev und Fuld etwas erweiterten Wortlaut.

11 und 12 zeigen gegenüber Fuld ursprünglichere Fassung.

13 war nicht zu belegen. Es ist ein selten schönes, kräftiges und doch kurzes Gebet für Verstorbene und Lebende.

14 fällt die Pluralform gegenüber Gev GRA und Fuld auf.

15 hat gegenüber Fuld den Singular, nennt keine Namen (Fuld: Stephan, Laurentius, Dionysius, Bonifatius) und kennt allein den Zusatz *qui in praesenti requiescit ecclesia*.

Von allen diesen Gebeten begegnen wir in der heutigen Allerheiligenlitanei nur einer einzigen, 12, auch ein Beweis, daß unsere Litanei auf ganz anderem Boden entstand.

Der innere Aufbau unserer Gebete ist außerordentlich schön. 1 fleht zum König Himmels und der Erde, er möge unser Handeln nach seinem Wohlgefallen lenken und im Namen seines geliebten Sohnes unsere guten Werke überfließend machen. 2 stellt die Welt der Gedanken unter den Schutz des Hl. Geistes und bittet um die Gnade, Gott zu lieben und zu loben. 3 zeigt das wirksamste Mittel zur Sühnung vor Sünde und Schuld, Tränen vollkommener Liebesreue. 4—7 umfassen die verschiedenen Gebete für geistliche und weltliche Obrigkeit. 8 darf wohl im weitesten Sinn als Verbrüderungsgebet aufgefaßt werden. 9 und 10 verrät den Redaktionsort unserer Litanei: eine klösterliche Heimstätte, in der nach Vollkommenheit strebende Seelen durch die Übung der brüderlichen Liebe Gott dienen. 11 zeigt die Krone der Liebe, die Feindesliebe. 12 vermittelt Trost in aller Bedrängnis. 13 veranschaulicht in wenigen Worten die *Communio sanctorum* in der leidenden, streitenden und verklärten Kirche. 14 bittet für alle um Führung und Schutz auf den verschiedenen Lebenswegen. 15 endlich, als Abschluß dieser Allerheiligenlitanei, erfleht die besondere Fürbitte des Hauspatrons zum Schutz vor aller Fährlichkeit.

Das Verzeichnis der Orationen.

Adesto dne supplicationibus nrīs et uiam C 14

Auge in nobis qs dne fidem A III 3

Beati archangeli tui michahelis intercessione A IV 3

Concede nobis misericors ds ut sicut in nomine patris A I 3

Concede qs omps ds scm nos spm uotis promereri A III 4
 Da nobis qs dne in tua fide et securitate A V 5
 Deus cui omne cor patet A III 1; C 2
 Ds in cuius manu A II 4
 Ds largitor pacis C 10
 Ds pacis caritatisque C 11
 Ds qui caritatis dona — da famulis C 8
 Ds qui caritatis dona — da nobis A III 5
 Ds qui diligentibus facis cuncta prodesse A V 6
 Ds qui humani pectoris antrum A III 2
 Ds qui in auxilium generis humani A IV 5
 Ds qui iustificas impium C 6
 Ds qui miro ordine <angelorum> A IV 2
 Ds qui misisti filium t. et ostendisti A II 6
 Ds qui nos a saeculi uanitate C 9
 Ds qui per coaeternam tibi sapienciam A II 1 und 7
 Ds qui tenebras ignorantiae uerbi tui luce A V 2
 Ds uita fidelium gloria humilium A V 4
 Domine ds ihu xpe qui hora nona A VI 6
 Dne ds ihu xpe qui hora sexta A VI 5
 Dne ds ihu xpe qui hora tertia A VI 4
 Dne ds omps qui nos in hanc horam A VI 2 und 3
 Dne ds pater omps famulos tue maiestati subiectos A I 4
 Dne ihu xpe fili dei uiui B 2
 Exaudi dne preces nras et sicut profanas A I 5
 Exaudi nos ds salutaris nr et eterne trinitatis A I 2
 Exaudi qs dne preces nras quas in conspectu C 5
 Gratias ago tibi clementissime mundi redemptor B I
 Ineffabilem misericordiam tuam C 12
 Infunde qs dne cordibus nris tue lumen sapientie A II 3
 Omnipotens ac piissime ds qui sicienti C 3
 Omps semp. ds propitius esto peccatis meis B 4
 Omps semp. ds qui facis mirabilia C 4
 Omps semp. ds qui iusticiam tue legis A V 1
 Omps semp. ds rex celi et terre C 1
 Perfice in nobis qs dne gratiam tuam B 3
 Perpetuam nobis <dne tue miserationis> A IV 1
 Plebem tuam qs dne perpetua pietate A IV 6
 Presta qs omps ds ut angelico pro nobis A IV 4
 Presta qs omps et misericors ds cunctis fidelibus C 13
 Propitiare dne qs nobis famulis tuis C 15
 Qs omps ds ut famulus tuus rex nr C 7
 Sancta et indiuidua trinitas te deprecamur A I 1
 Sensibus nris qs dne lumen scm tuum A II 2
 Supplices te rogamus omps ds qui tui nominis A II 5
 Te oramus dne sce pater omps eterne ds in hoc A VI 1
 Tribue qs dne sperantibus in te fidei A V 3
 Ure igne <sci sps renes nros> A III 6

Mater et filia.

Ein Versuch zur stilgeschichtlichen Entwicklung eines Gebetsausdrucks.

Von Anton L. Mayer (Freising).

I. Der liturgische Ausgangspunkt.

Im heutigen Missale lautet die Opferungsantiphon an manchen Marienfesten (Vis. B. M. V., Nat. B. M. V.):

Beata es, Virgo Maria, quae omnium portasti Creatorem: genuisti qui te fecit, et in aeternum permanes virgo.

Es ist der zweite Teil des Gebets, worauf es uns hier ankommt: Maria, das Geschöpf Gottes, hat ihren eigenen Schöpfer geboren. Der Gedanke kehrt in der Liturgie des öfteren wieder; wenn auch die Sequenzen, die ihn einst — wie wir noch sehen werden — in überströmender Fülle variierten, heute aus den liturgischen Büchern verschwunden sind, wir stoßen immer noch auf ihn: wörtlich z. B. — wenigstens was unsern Satz anlangt — im Responsorium zur 3. Lekt. der Matut. 'in festis B. M. V. per annum' (ebenso im Brev. Monast. O. S. B.): *Beata es Virgo Maria, quae Dominum portasti, Creatorem mundi; genuisti qui te fecit, et in aeternum permanes virgo.* Die drei letzten Strophen des manchmal dem Venantius Fortunatus zugeschriebenen Hymnus *Quem terra, pontus, aethera*¹ sind mit verschiedenen Textänderungen² in das monastische und römische Brevier übergegangen; die erste der verwendeten Strophen ist eine Umschreibung des eingangs herausgehobenen Gedankens:

¹ Anal. hymn. L 86; Drevés-Blume, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung* I 41; Text nach der Ausg. von F. Leo (*Mon. Germ. hist. auct. ant.* IV 1 [Spuriorum appendix] 385).

² 1 *domina*] *femina* Blume; 4 *lactasti sacro*] *lactas sacrato* Bl. Im Brev. Rom. ad Laud. in fest. B. M. V. per annum (vgl. Schulte, *Die Hymnen des Breviers* 4 [1920] 113) lautet die Strophe:

*O gloriosa virginum,
Sublimis inter sidera,
Qui te creavit, parvulum
Lactente nutris ubere.*

Das Brev. monast. (vgl. H. Rosenberg, *Die Hymnen des Breviers* I [1923]) hat den von Leo festgehaltenen Text.

*O gloriosa domina,
 Excelsa super sidera,
 Qui te creavit provide
 Lactasti sacro ubere*³.

Hermann der Lahme auf der Reichenau (1013—1054) hat in seiner bekannten liturgischen Antiphon *Alma redemptoris mater*⁴ das gleiche mit folgenden Worten ausgedrückt:

*... tu quae genuisti
 Natura mirante, tuum sanctum genitorem,*

und im alten Prämonstratenser-Missale⁵ hat eine der *Prosae communes* de B. M. V.⁶ die Verse:

*Te coelestis collaudat curia,
 tibi nostra favent obsequia,
 quae es Dei mater et filia,
 per Te reis donatur venia.*

Diese aus verschiedenen Zeiten und liturgischen Gebieten genommenen formellen Varianten ein und desselben dogmatischen Inhalts habe ich deshalb in dieser Zerstreung vorausgeschickt, um die Linien unserer Problemstellung gewissermaßen durch einige Eckpfähle anzuzeigen. Wir wollen uns nämlich fragen: Mit welchen stilistischen Mitteln hat man die durch das Dogma von der *θεοτόκος* bedingte Gleichsetzung: Maria — Geschöpf Gottes — Gebärerin Gottes, Maria — Tochter Gottes — Mutter Gottes, Christus — Schöpfer Mariens — Kind Mariens — auszudrücken versucht und wie haben sich im Laufe des Mittelalters diese äußerlichen Mittel gestaltet bzw. umgestaltet? Der Hauptton bei unserer Untersuchung liegt also auf dem Formellen. Urgrund und bleibender Kern des in so vielen Formen immer wiederkehrenden Gebetsausdrucks ist dogmatisch, seine Laut- und Formwerdung aber greift in das Gebiet des Sprachstils und somit in die Kulturgeschichte hinüber. Es ist wie in der bildenden Kunst: um einen ursprünglichen Zentralgedanken legen sich in immer freieren Formen und kühneren Farben neue Motive, neue Auffassungen, neue Stilisierungen, gerade beim Madonnenideal⁶. Diesen Wandlungen und Weiterungen des formellen, rhetorischen, poetischen Elements in dem von uns angezogenen Marienelogium in der abendländischen Liturgie und Literatur nachzugehen, soll unser Ziel sein⁷. Es ist Stil-

³ Aus verschiedenen Gründen habe ich B. Bl. f. d. Gymn. 63 (1927) 383 die Lesung: *sacratio lactas ubere* vorgeschlagen.

⁴ *Anal. hymn.* L 317.

⁵ [Fr. Th.], *Prosae seu sequentiae ex veteri missali ordinis Praemonstratensis desumptae* (Tongerloae 1893) 68.

⁶ M. Grünewald hat auf dem Isenheimer Altar gerade den Gedanken von der „Mutter ihres Kindes“ in der unter dem gotischen Baldachin knienden Madonna des Menschwerdungsbildes verkörpert. Vgl. Jos. Bernhart, *Die Symbolik des Menschwerdungsbildes des Isenheimer Altars* (1921) 14.

⁷ Kleinere Materialsammlungen sind schon geboten durch H. Maracci, *Polyantha Mariana* (Colon. 1684) Lib. XI 14 ff. und A. Salzer, *Die Sinnbilder und Bei-*

geschichte, nicht Dogmenhistorie; ein ganz kleiner Ausschnitt aus einer noch zu lösenden Riesenaufgabe: der Stilgeschichte des christlichen, vor allem des liturgischen Gebets.

II. Das rhetorisch-poetische Element.

Vom dogmatisch-theologischen Inhalt also abgesehen, ist die psychologische Grundlage des sich aus der dogmatischen Tatsache ergebenden, stilistischen Ausdrucks in ihrem Wesen eine Antiphrasis oder hat zum mindesten eine antiphrastische Tendenz. „Die Bezeichnung eines Begriffs durch die Negierung seines Gegenteils heißt Antiphrasis... Zur A. gehört auch die Verbindung eines Subjekts mit einem sein Wesen negierenden Prädikat“⁸. Diese Definition muß dahin erweitert werden, daß eine Antiphrasis auch in einem Ausdruck vorliegt, bei dem das (logische) Subjekt nicht bloß durch das (logische) Prädikat negiert, sondern auch nur mit einem seiner rationalen Bedeutung widersprechenden Prädikat versehen wird oder wenn ein und demselben logischen Subjekt mehrere sich widersprechende bzw. einander aufhebende Prädikate zugeordnet werden. Wenn man vom Vater aussagt, er sei zugleich Mutter oder Sohn, vom Geschöpf, es sei Schöpfer, wenn man den Erzeuger mit dem Erzeugten, die Mutter mit der Tochter gleichsetzt, wenn man die Ursache als Wirkung, die Wirkung als Ursache, wenn man in ein und derselben Handlung den Handelnden als Leidenden, den Späteren als Früheren, den Folgenden als Bedingenden, und wieder umgekehrt⁹, sieht, — so

worte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des MA (Linz 1893) 109 f. Inwiefern sich vorliegende Arbeit von diesen Zusammenstellungen unterscheidet, muß ein nicht von mir angestellter Vergleich entscheiden. Die von ihnen gebrachten Stellen verwende ich nur, wenn sie eine stilistische Bedeutung haben. Daß übrigens meine Belege nicht den leisesten Anspruch auf Vollständigkeit machen, brauche ich nicht zu bemerken.

⁸ R. Volkmann, *Rhetorik der Griechen und Römer* (Hdb. d. klass. Altert. II² [1890] 644).

⁹ Ein Beispiel aus der neuen Dichtung, bei dem die dieser rednerischen Figur innewohnende formale Kraft allerdings ins Poetische erhöht und ins Religiöse gesteigert ist, möchte ich anführen aus dem Gedichtband *Rebenhag* von R. Schumann (1927) 209:

Eucharistia.

Sämann und Samenkorn zur gleichen Stunde
In aller Ewigkeit, wolle dich streuen
Und sinken in mein bitterstes Bereuen
Zu meinem Herzen jenseits meinem Munde.

Taube und Taubenschlag, eile hernieder
Mich fortzuweisen aus den wirren Schoten
Der Welt, die mir nur Stolz und Gift geboten,
Zur Heimat hin mit blitzendem Gefieder.

liegt hier ohne Zweifel *κατὰ σύνεσιν* eine typische Antiphrasis, ja — immer natürlich rhetorisch gedacht — fast ein Oxymoron vor, eine „Verbindung an sich disparater Begriffe“¹⁰.

Zum psychologisch ursprünglichen Element der Antiphrasis kommt dann noch sekundär ein anderes: das der Identifikation. Sie tritt dann ein, wenn zur Intensivierung der Vorstellung von Gleichheit ein Individuum mit einem oder mehreren anderen völlig identifiziert wird oder wenn verschiedene Prädikate sich in einem Subjekt identifizieren¹¹. Diese vollständige Identifikation schließt aber fast immer jene primäre Antiphrasis in sich, da im nur-rationalen Dasein die völlige Identifikation zweier getrennter Begriffe einen Widerspruch bedeutet¹². Immer aber tritt dieser antiphrastische Charakter der

Wunde und Speer, ermanne dich zu heilen
Mein taumelnd Herz, indem du es verwundest
Fünffach, damit es deine Schmerzen fasse.

Odem des Alls, beschere im Verweilen,
Darin du dich als weiße Scheibe rundest,
Die Straße mir, da ich mich selbst verlasse.

¹⁰ Die bei Volkmann a. a. O. gestellte Forderung einer „witzigen“ Verbindung ist zum mindesten mißverständlich.

¹¹ E. Fraenkel, *Plautinisches im Plautus* (1922) 38 ff. möchte die vollständige Identifikation als spezifisch plautinisch hinstellen, z. B. Capt. 863: *ego nunc tibi sum summus Iupiter, idem ego sum Salus, Fortuna, dux, Laetitia, Gaudium*. Dagegen findet E. Wüst, dem ich für seine liebenswürdige Unterstützung danken muß, in Bursians Jahresber. f. d. Altert.-Wiss. 207 (1926, I) 112, daß eine solche Identifikation (— für uns noch bezeichnender —) schon bei Aristoph., Av. 716 gelesen werden kann: *ἔσμεν δ' ὁμῶν ἄμωον, Δελφοί, Δωδώνη, Φοῖβος Ἀπόλλων*. Die Antiphrasis tritt in diesen Sätzen allerdings nicht klar hervor, ist jedoch vorhanden.

¹² Ein rhetorisches Muster für das Verwobensein von Identifikation und Antiphrasis, aber doch so, daß die beiden Elemente noch erkennbar sind, scheint mir z. B. der *Sermo in antiph. Salve regina* des Erzbischofs Bernhard von Toledo († 1122) zu geben (PL 184, 1069; vgl. W. Lampen, *De S. P. Francisci cultu angelorum et Sanctorum* [Arch. franc. hist. 1927, 14]): *Non solum autem caelum et firmamentum, Domina rerum intelligitur, sed aliis nominibus convenienter appellatur, et rerum vocabulis designatur. Ipsa tabernaculum Dei, ipsa templum, ipsa domus, ipsa atrium, ipsa cubiculum, ipsa thalamus, ipsa sponsa, ipsa filia, ipsa arca diluvii, arca testamenti, urna aurea, ipsa manna, virga Aaron, vellus Gedeonis, porta Ezechielis, civitas Dei, ipsa coelum, ipsa terra, ipsa sol, ipsa luna et stella matutina, aurora ipsa et lucerna, tuba et mons, fons quoque hortorum, et lilium convallium; desertum ipsa, et terra repromissionis lacte et melle manans, stella maris, navis quoque, via in mari, sagena, vinea, ager, arca, horreum, stabulum, praesepe subiugale, apotheca, aula, turris, castra, acies, populus, regnum, sacerdotium. Ovis est, pascua est, paradisus est, palma est, rosa est, fluvius est, potus est, columba est, columna est, vestis est, margarita est, candelabrum est, mensa est, corona est, sceptrum est, panis est, oleum est, vinum est, arbor est, virga est, cedrus est, cypressus est, platanus est, cinnamomum est, balsamum est, myrrha est, thus est, oliva est, nardus est, crocus est, fistula, calamus, et storax est, soror et mater est.*

völligen Identifikation bei den Verwandtschaftsbezeichnungen zutage, die uns bei unserer Untersuchung ausschließlich beschäftigen. Hier liegt es auf der Hand, daß man Mutter und Kind, Sohn und Vater, Vater und Bruder nicht ohne rationalen Widerspruch identifizieren kann. Der rhetorisch-poetische Widerspruch aber oder die Häufung der Widersprüche dient dazu, entweder eine überterrationale Größe zu fixieren¹³ oder einen an sich rational möglichen Gedanken stärker und dringlicher zu formulieren.

In den Beispielen, die wir nun aus der Literatur bringen — der Kreis ist absichtlich etwas weit gezogen —, wird durchweg unsere Annahme bekräftigt von der Ursprünglichkeit und dem Vorwiegen der Antiphrasis; sie herrscht überall, mag sie nun in rein antithetischer oder in pleonastischer Form auftreten.

Berühmt ist die Stelle Homer II. VI 429 f., wo Andromache zum scheidenden Hektor sagt:

Ἐκτορ, ἅτᾳρ σὺ μοί ἐσσι πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ
ἦδὲ κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης.

Ganz verwandt mit dieser Klage sind die Verse des Venantius Fortunatus, *De excidio Thoring*. (M. G. h. Auct. ant. IV 1 [Leo] 272) 51 f., in denen Radegundis ihren fernen Bruder anredet:

Quod pater extinctus poterat, quod mater haberi,
quod soror aut frater, tu mihi solus eras.

Auch das Wort der Bibel Mt. 12, 50: ὅστις γὰρ ἂν ποιῇ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν . . . muß formell hier eingereiht werden. In den Petrusakten (Actus Vercellenses c. 39) spricht der Apostel: (Jesus Christus,) du bist mir Vater, du mir Mutter, du mir Bruder, du Freund, du Diener, du Haushalter¹⁴. Mit Prudentius, *Perist.* X 833 ff. kommt zum ersten-

¹³ In diesem Sinne ist zu vergleichen das Gebet der Kekchi-Indianer bei F. Heiler, *Das Gebet* (ich zit. nach 1. Aufl.) 141: *Du o Gott, du mein Herr, du meine Mutter, du mein Vater, der Herr von Berg und Tal*. Vgl. auch H. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter* (1884) 94: „Nach der thebanischen Lehre erscheint Amon (Zeus) als Vater, die Göttin Mut (Hera) als Mutter und das Kind beider Chons (Herakles) als Sohn. Um aber jedem Mißverständnis in betreff der Anschauung des einen unteilbaren Göttlichen zu begegnen, das in sich die getrennten Glieder der Trias vereinigt, wurden nicht selten die Formeln gewählt, welche jeder Vorstellung von menschlichen Verwandtschaftsgraden die Spitze abbrechen und mit unwiderleglicher Stärke auf die Einheit in der Dreiheit hinweisen. Amon erscheint in der mythischen Sprache als *ka-mutef* d. i. als Gatte seiner Mutter, Mut als Mutter ihres Vaters und Tochter ihres Sohnes, ähnlich wie die Göttin Hathor von Tentyra bisweilen als 'die Mutter ihres Vaters, des Lichtgottes Ra' bezeichnet wird, und Gott Chons als Erzeuger seines Vaters“ (s. auch 315). K. Jostes, *Sonnenwende, Forsch. zur germ. Religions- u. Sagengeschichte* (1926) 41 verweist auf die Otnitsage, wo (O. 72) Otnits Mutter, die zugleich als Frau und Mutter der verschiedenen Personifikationen dieses Helden erscheint, sagt: *vater unde herre, man unde kindelin*.

¹⁴ Odo Casel O. S. B. danke ich für den frdl. Hinweis.

mal die antithetische Form zum Vorschein: hier nimmt eine Mutter von ihrem zur Hinrichtung gehenden kleinen Sohn Abschied:

... vale, ait, *dulcissime,*
et cum beata regna Christi intraveris
*memento matris, iam patrone ex filio*¹⁵.

Der afrikanische Dichter Dracontius, *De laud. Dei* I 387 f. schildert den Moment, da der erwachte Adam zum erstenmal Eva sieht:

excutitur somno iuvenis, videt ipse puellam
*ante oculos astare suos, pater, inde maritus*¹⁶.

Synesios von Kyrene schreibt (PG 66, 1352) an die Philosophin Hypatia: ... *μητέρα και αδελφή και διδάσκαλε*. Salvian von Marseille, *Ep.* IX begrüßt seinen Schüler Salonius: *Domino ac beatissimo discipulo, filio et patri, per institutionem discipulo, per amorem filio, per honorem patri*¹⁷ ... Ins Bildhafte überträgt Zeno von Verona, *Tract.* 46 und 47 (*De Pascha* II. III) diese Antithese, wenn er vom *dies salutaris* sagt: *anni parens annique progenies*¹⁸.

Im Mittelalter widmet Froumund von Tegernsee dem Kaiser Heinrich II. folgende Begrüßungsworte (PL 141, 1293):

Gens Augustorum, salve, princeps populorum,
Filius Ecclesiae, pulcher et ipse pater,
Dux, decus et patriae, pax, pater Ecclesiae.

Dasselbe Lob verdient sich auf der Grabschrift ein Graf Theobald im Züricher Cod. C 58/275 fol. 8^v¹⁹:

Hic latet ille comes Theobaldus clarus ubique
Ecclesiae matris filius, immo pater.

Ähnlich wie Salvian kann Bernhard v. Clairvaux, halb stolz, halb bescheiden, einen zu höherer, ja zur höchsten kirchlichen Würde emporgestiegenen Schüler und Ziehsohn ansprechen, den Papst Eugen III. (*Ep.* 238. PL 182, 428): *Iam enim filium dicere non audeo, quia filius in patrem, pater mutatus est in filium* ... *Nam si dignaris, quodammodo per evangelium ego te genui.*

Der Vollständigkeit halber erwähnen wir auch eine spielerische Verwendung des Gedankens in den *Ioca monachorum*²⁰ des MA: im Cod. Par. lat. 13246 s. VIII i wird eine spitzfindige Rätselfrage gestellt

¹⁵ C. Weyman, *Beiträge zur Gesch. d. christl.-lat. Poesie* (1926) 78 vergleicht hierzu Ruricius von Limoges, *ep.* II 3 und *ep.* II 39, außerdem Hrotsv., *Sap.* VII 2: *iam patrona effecta es te parientis.*

¹⁶ „Ein Mann hat sie gewissermaßen geboren“, sagt Kyrill von Jerus. 12. Kat. a. d. Täuf. c. 29.

¹⁷ F. Hirner, *Commentatio de Salviano eiusque libellis* (Progr. Freising 1869) 6/7 verweist auf Hieronymus an den hl. Augustin: *vale mi amice, aetate fili, dignitate parens* und auf Sidon. Apoll., *ep.* VII 17: *quem iure saeculari patronum, iure ecclesiastico filium diligo ut cliens, ut pater diligo.*

¹⁸ Vgl. die feinsinnige Übers. von Th. Michels O.S.B., *Des hl. Z. v. Ver. österliche Ansprachen* (1927) 29, durch die ich auf diese Stelle aufmerksam wurde.

¹⁹ Vgl. J. Werner, *Beiträge zur Kunde der lat. Lit. des MA* 38.

²⁰ H. Leclercq s. v. *Ioca monachorum* in *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.* Sp. 2569.

und gelöst: *Quid sorore sua natus est et haviam suam virginem deviholavet? Abel terram.*

Bernhardin von Siena sagt von Maria (bei Maracci a. a. O.): *Mater et pater Christi, quia Christus non alium patrem habuit in terris quam Mariam.*

Noch ganz am Ende des Mittelalters schreibt Francesco Piccolomini an den Breslauer Delegaten Fabian Hanko: *Non dubitetis, domine procurator, interim quod ego vivo, communitas Wratislaviensis debet habere non solum patrem, sed socium et fratrem*²¹. Auch Anselmus, *Cant. in orat. ad B. M. V.* [Maracci] stellt *frater* und *pater* nebeneinander: *Mater eorum, quorum Christus dignatus est esse pater et frater.*

Um endlich nur ein Beispiel aus den nachmittelalterlichen Jahrhunderten zu bringen, führen wir die Grabschrift des Dominikanerpriors Balthasar Mayr in Obermedlingen (bayr. Schwaben) an aus dem J. 1718²²:

P. Fr. Balthasarus Mayr
Hviivs Conventvs
Non tantum Filius
sed et
Pater.

Die hier abgeschlossene Reihe will besagen, daß die Sprachkunst aller Zeiten diese rhetorisch-poetische Figur der Antiphrasis, zum Teil gekleidet in das Gewand der Identifikation, gekannt und angewandt hat. Sie war auch das Gefäß, in das schon die spätantike Rhetorik, dann aber auch die ganze reiche, unerschöpfliche und immer wieder neu ausholende geistliche Dichtung des Mittelalters den dem bloßen menschlichen Verstande unfaßbaren Gedanken aufgefangen hat, daß die hl. Jungfrau Maria durch die wunderbare Menschwerdung Jesu Christi, der aus ihr geboren wurde, aus Gottes Geschöpf zu Gottes Mutter geworden ist.

III. Das Marienelogium 'Mater et filia Dei' im Wandel der Jahrhunderte.

a) Die Anfänge in der Spätantike.

Die Formgeschichte unseres Gebetsausdrucks beginnt naturgemäß mit oder unmittelbar nach dem Augenblick, da das wundervolle Geheimnis der Menschwerdung Christi und damit die Stellung und Würde seiner Mutter Gegenstand theologischer Erörterungen und

²¹ Nach J. Schlecht, *Pius III. und die deutsche Nation* (Festschr. f. G. v. Hertling 1913, S.-A. 9).

²² F. Herzog, *Abriß der Gesch. d. ehem. Klosters Obermedlingen, dessen Pfarrei und deren Kirche* (1918) 77.

Kämpfe wurde, also mit den christologischen Streitigkeiten und Häresien. Unser Ausdruck ist eine Art Exegese oder Ausweitung des einfachen Begriffs *θεοτόκος*: nach dem Auftauchen dieses Titels²³ kann, oder kann erst, seine Weitung erfolgen. Aber ehe noch diese Bezeichnung auf dem Konzil von Ephesus sanktioniert wurde, finden wir fast alle Grundformen unseres Marienelogiums angewandt, und zwar von dem Theologen, der überhaupt „schon Dezennien vor der Entscheidung des Ephesinums die These von der Gottesmutterchaft Mariä aufgestellt hat“²⁴, beim hl. Augustinus. Man hat²⁵ gerade in den verschiedenen Formulierungen, die der Gedanke bei Augustinus erfahren hat, das Grundmotiv aller späteren Marienverehrung ertönen gehört. Wie lauten nun solche Formeln bei Augustinus?

1. *Serm.* 186, 1 (PL 38, 999): *Istum diem (sc. nat. Dom.) nobis non sol iste visibilis, sed creator ipsius invisibilis consecravit, quando cum pro nobis visibilem factum, a quo invisibili et ipsa creata est visceribus fecundis et genitalibus integris, virgo mater effudit.*

2. *De symb.* (PL 40, 663): *... nascitur filius sine homine patre, qui fecit et ipsam matrem.*

3. *Serm.* 184, 3 (Friedrich a. a. O. 152): *Iacebat in praesepio continens mundum et infans erat verbum. Quem coeli non capiunt²⁶, unius feminae sinus ferebat. Illa regem nostrum regebat; in quo sumus, illa portabat; panem nostrum illa lactabat. Matrem cui subiacebat infantia, regebat potentia, et cuius ubera sugebat, eam veritate pascebat.*

4. *Serm.* 188, 2: *Deus nos ita dilexit, ut ... crearetur ex matre, quam creavit, portaretur manibus, quae formavit, sugeret ubera, quae implevit.*

5. *Serm.* 191, 1 (PL 38, 1010): *... factus est in matre, quam fecerat, ut ex illa ortus hic aliquando esset, quae nisi per illum numquam et nusquam esse potuisset.*

6. *Serm.* 189, 1: *creatus est de ea, quam creavit.*

7. *Enarr. in Ps.* 86: *Ecce mater Sion dicet homo; quis homo? Qui homo factus est in ea. In ea factus est homo et ipse eam fundavit...*

²³ K. Schweitzer, *Alter des Titels θεοτόκος* (Katholik 83 [1903] 97—113) möchte ihn bis auf Origenes zurückführen. Dagegen nennt E. Weigl, *Christologie vom Tod des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* 373—429 (1925) 188 A. 4 nur Athanasius, Didymus, Gregor von Nazianz als solche, die den Namen vor Kyrill von Alexandrien gebrauchten. Die Meinung von K. Benrath, *Zur Gesch. d. Marienverehrung* (Theol. Stud. u. Krit. 59 [1886]) über Kyrill als ersten Zeugen ist also jedenfalls überholt.

²⁴ Ph. Friedrich, *Mariologie des hl. Augustinus* (1907) 131.

²⁵ Lucius-Anrich, *Anfänge der Heiligenverehrung* (1904) 438.

²⁶ Auch ein in der Liturgie immer wiederkehrender Gedanke.

*Sic fundavit civitatem in qua nasceretur, quomodo creavit matrem, de qua nasceretur*²⁷.

8. In Jo. ev. tract. 8, 9: *Et antequam de illa natus esset, in praedestinatione noverat matrem, et antequam ipse deus crearet, de qua ipse nasceretur, noverat matrem.*

9. Maracci a. a. O. 14 zit. *Serm. in expos. sup. Magnif.: Mater sui plasmatoris*; S. 153 *Serm. 20 ad fratr. in er.: filia et mater dei*, und ib.: *filia quae patrem et filium concepit simul in unum divitem et pauperem.* Es ist für unsere Untersuchung außerordentlich wichtig und bestätigt unser Schlußergebnis, daß diese Stellen in der Tat nicht augustinisch sind. Wenn die *Serm. ad fratr. in er.*, wie PL 40, 1233 f. gesagt wird, wirklich erst im 14. Jh. (Jordanus v. Sachsen, bzw. Quedlinburg) entstanden sind, so entspräche dies auffallend genau der Formulierung des Marienelogiums²⁸.

²⁷ Auch der Gedanke, daß Gott als Schöpfer sich das Haus erbaut hat, in dem er dereinst wohnen wollte, kehrt oft wieder; so bei Venant. Fort. (?) in engem Anschluß an Augustinus, *In laud. S. Mariae* (ed. Leo 371) V. 24: *ipse hanc fundavit, factus in ipsa homo hic* und V. 26: *haec Sion mater, virgo Maria fuit.* Ferner E. Schwartz, *Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener* (Sitz.-Ber. d. b. Ak. d. Wiss. 1927, 3 S. 22): . . . οὐτε ἡ σικνή αὐτοῦ ἐπ' ἀνθρώπων κατεσπένθη, ἀλλὰ πνεύματι ἁγίῳ ἡδρασταί καὶ σκέπεται τῇ δυνάμει τοῦ ἐπιστοῦ ἡ ἀειμνήστος τοῦ Θεοῦ Μαρία ἡ Θεοτόκος καὶ παρθένος. Modestus von Jerus., *Encom. in B. V.* (PG 86, 3285): ἐν δὲ τῇ οἰκίᾳ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς δέδεται ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ ἀνεκλαλήτῃ ἡ Θεότεκνος οἰκία τοῦ Θεοῦ αὐτοῦ. Ders. Sp. 3301: φκοδόμησε τὸν ναὸν τοῦ σώματος αὐτοῦ Χριστοῦς ὁ Θεός. — Andreas v. Kreta (PG 97, 809): σήμερον γὰρ τοῦ παντοκρίτου τὸ κτιστὸν φκοδοῦνται τέμενος. Vgl. endlich die Formulierung des Baseler Konzils Sess. 36 (nach A. Kurz, *Mariologie*. [1881] 192): *Ipsam fabricavit filius Dei ut esset mater eius in terra.*

²⁸ Im Anschluß hieran erwähnen wir auch de Symb. L. 3 c. 4 (PL 40, 656): *Quis est qui haec operatus est nisi virginis filius et virginis sponsus.* Auch hier ist eine Antiphrasis, durch Verwandtschaftsbezeichnungen ausgedrückt, die wir aber nur nebenbei streifen wollen. Sie ist in der späteren Literatur ebenfalls sehr häufig, wenn auch viel eintöniger als die mit dem *Mater-et-filia*-Motiv; erst wenn dieses als drittes Verhältnis hinzutritt, entwickeln sich weitere Formen und Bilder. Ich führe hier einige Stellen nur mit dem Motiv: *mater* — *sponsa* oder *filia* — *sponsa* oder *filius* — *sponsus* an. Kyrillos von Alexandria, *Hom. IV Eph. in Nest. hab.* (PG 77, 996): καὶ τὸν ταύτης Υἱὸν καὶ νυμφίον ἄσπιλον. — Josephus Hymnographus (s. IX) (PG 105, 1409): νύμφη Θεοῦ γέγονας, Θεογεννήτρια. — Gottfried von Vendôme (s. XII), *Anal. hymn.* L 405: *Tu mater, tu sponsa dei.* — Einige Stellen aus Honorius Augustodunensis und Hymnen bringt auch J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes*² (1924) 307 f., scheint aber den Ausdruck für die Zeit des Honorius und Bernhard von Clairvaux als „neue Begriffsbildung oder Ausdrucksweise“ aufzufassen. Daß dies nicht stimmen kann, zeigen unsere früheren Belege. — *Speculum humanae salvationis* (ed. Lutz-Perdrizet I 1, 73 c. 35, 4 v. 98): *propter absentiam Christi, qui erat sibi sponsus et filius.* — Litanei im Cod. Mar. Lat. III 144 von Mainz (de Santi [Anm. 44] 70):

Sancta Maria, eterni regis filia . . .

Sancta Maria, mater Christi et sponsa.

— Der Marner (s. XIII) XIV 1: *hoch erborne gotes tohter und sîn brût* (aber Frauenlob Spr. 326, 5: *gotes muoter, tohter, brût!*). — Alfonso X. el Sabio (s. XIII),

Im Streit mit Nestorius um das Wesen Christi und das Wesen der *θεοτόκος* mußte auch unser Ausdruck eine besondere Rolle spielen. Ja, gerade diese Formel war es, die Nestorius selbst als rationales Paradoxon faßte und herausgriff, um damit den Glauben an die *ἐνωσις*, die Ein-Persönlichkeit Christi, — die Lehrmeinung der Alexandriner — ad absurdum zu führen. *Nemo enim antiquiorem se parit*, sagt Nestorius im 1. Brief an Papst Cölestin²⁹. Noch deutlicher aber spricht er im 1. Sermo über die *θεοτόκος*³⁰: *Non peperit creatura creatorem, ἀλλ' ἔτεκεν ἄνθρωπον, θεότητος ὄργανον*. Die positive Lösung gibt er nach seiner Auffassung in einer uns nur syrisch überlieferten Erklärung der Lehre, in der unser Ausdruck zwar zerrissen sein muß, aber doch deutlich nachklingt³¹: „Unser Herr der Christus also ist in seiner Gottheit von der Natur des Vaters und der Schöpfer der seligen Maria; denn er ist der alles Machende. In seiner Menschheit aber ist er der Sohn der seligen Maria.“

Seine Gegner — wir halten uns besonders an Kyrillos von Alexandrien und Proklos von Konstantinopel — widerlegen seine Zweifel und Angriffe und kommen also auch dogmatisch auf das von ihm bestrittene Paradoxon, rhetorisch auf unsere Antiphrasis. *Πῶς αὐτῷ λατρεύομεν οἱ τὸ προσκυνεῖν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα παραιτούμενοι*; greift Kyrill die Zweifelsfrage des Nestorius auf. Ebenso, nur mit anderen Worten, bildhafter und schwunghafter, tut dies Proklos (PG 65, 749 D): *Τίς εἶδε κλάδον τῆς ῥίζης προγενέστερον, ἔμβρυον δημιουργῆσαν τὴν φύσιν, βρέφος τὴν κτισαμένην κτίσαν*; Und eine andere Stelle korrespondiert — auch formell — mit dem syrisch überlieferten Satz des Nestorius: *Vociferaris filium esse Mariae, quod ad carnem attinet, creatorem autem illius esse, quatenus Deus est, non profiteris?* (PG 65, 848 D). Freilich gibt er auch einige positive Antworten gerade mit einer antiphrastischen Formulierung (PG 65, 693): *ἀλλὰ κτιστὴ μορφή τὸν κτίστην ἐσχημάτισε*; und (709): *καὶ ὁ ἐν τῇ χειρὶ καὶ αὐτὴν τὴν τεκοῦσαν βασιάζων μετὰ πάντων, ὑπὸ ταύτης ἐν γαστρὶ βασιάζεται*. Trotz

Cantigas de Santa Maria 340 (vgl. S. 74): *Uirgen Madre groriosa, de Deus filla et esposa* (das *Madre* ist hier = unsere Mutter). — *Anal. hymn.* VIII 58 (s. XV): *Rosa rosas coronata / sponsa, nato sociata / lumen spectas luminum*. — Luis Ponce de Leon, *Obras poéticas propias* (übers. u. hg. von Schlüter-Storck [1853]) 172: *Virgen, del Padre esposa* (die Übers. hat farblos: *Gott erwählt!*). — Die Bezeichnung (*Christi sponsa*) in Verbindung mit einem andern Verwandtschaftsgrad findet sich auch in bezug auf andere Heilige, wenn auch, soweit ich sehe, sehr spät; so Rich. Sbrulius Foroiul., *Christianae Camoenae* (Frankfurt 1514) von St. Katharina: *Tonantis sponsa nurusque* und Brev. Mon. Hymnus auf die hl. Gertrud (s. XVII) vgl. Rosenberg a. a. O. II 186: *soror atque sponsa*.

²⁹ F. Loofs, *Nestoriana* (1905) 168; M. J. Rouët de Journal, *Enchir. patr.* 2 (1913) Nr. 2054 (Antwort des Cassianus, *De inc. Christ. adv. Nest.* II 2).

³⁰ Loofs a. a. O. 252; Rouët Nr. 2057 a; L. Fendt, *Die Christologie des Nestorius* (1910) 56; Ad. Eberle, *Die Mariologie des hl. Cyrill von Alex.* (1921) 33.

³¹ Loofs S. 283.

dieser Beispiele mag es aber auffallen, daß sowohl Kyrill als auch Proklos die Verwandtschafts-Antiphrasis selbst in ihrem ausgedehnten Schrifttum gegen Nestorius verhältnismäßig selten anwenden und insbesondere die antithetische Zuspitzung — fast scheint es — absichtlich vermeiden. Ich denke z. B. an einen Satz wie Procl., *de laud. S. Mariae* (PG 65, 685): *νῦν δὲ ὁ αὐτός, ἀμήτωρ μὲν ὡς πλάστῃς, ἀπάτωρ δέ, ὡς ἄνθρωπος*³². Wäre hier das Passivum zu *πλάστῃς* nicht ein wirksamer Gegenpol gewesen? In diesen Zusammenhang mag es auch gehören, daß Proklos die Antithese *mater—filia* nicht gebraucht³³. Seine Antithese lautet in der Regel *μήτηρ—δούλη*³⁴. So steht PG 65, 681 D: *δούλη καὶ μήτηρ*, oder 685 A: *τὴν οἰκείαν δούλην ἐπεγράψατο μητέρα ὁ κατ' οὐσίαν ἀμήτωρ* (vgl. 719 C)³⁵.

Ich möchte hier, selbst auf die Gefahr hin, bald widerlegt zu werden, doch nicht mit der Beobachtung zurückhalten, als ob die Griechen überhaupt mit dieser Antiphrasis sparsamer und zu-

³² Die Migne-Übersetzung formuliert schon: „sine matre quidem est ut plastes, sine patre vero ut plasma“.

³³ Vor vielen Jahren hat mir schon F. X. Bauer, dem wir die gute Monographie über *Proklos von Konstantinopel* (Abhdl. a. d. Kirchenhist. Seminar München Nr. IV, 8 [1919]) verdanken, diese Beobachtung bestätigt. 65, 712: *μητέρες τρεχέωσαν, διὰ μήτηρ παρθένος τὸ ξύλον τῆς παρακοῆς διὰ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς διωροθώσατο, θυγατέρες τρεχέωσαν, διὰ μητρικῆς παρακοῆς ὕβριν θυγατρὸς ὑπακοῆς ἐξεδίκησε* ist es ein anderer Gegensatz.

³⁴ Vgl. F. X. Bauer a. a. O. 26 A. 3.

³⁵ Vgl. Kyrill v. A. (P. G. 77, 992 C): *Τίς ἤκουσε πώποτε οἰκοδόμον ναὸν ἴδιον οἰκοδομήσαντα, καὶ κωλυόμενον οἰκεῖν ἐν αὐτῷ; Τίς ἰδίαν δούλην μητέρα προσκαλεσάμενος ἐνυβρίζεται;* Auch *δούλη—μήτηρ* ist natürlich eine Antiphrasis, insofern als niemand seine Magd zur Mutter erheben oder seine Magd als Mutter betrachten kann. Aber doch bricht die Ungleichartigkeit der beiden Begriffe — es fehlt beim einen der Verwandtschaftscharakter — die Schärfe des Oxymorons ab. Häufig ist auch dieser Gegensatz in der Literatur und Dichtung. Auch hier nur einige Beispiele: Papst Leo I. an Kaiser Leo I. i. J. 458 (jetzt bei E. Schwartz, *Cod. Vat. gr. 1431*, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos [Abhdlg. d. B. Ak. d. Wiss. philos.-philol. u. hist. Kl. XXXII 6; 1927] 64): *ut per ineffabile sacramentum... eadem virgo et ancilla domini esset et mater*. Noch heute haben das Brev. Rom. und das Brev. Monast. in fest. B. M. V. per annum Mat. Lect. V die Stelle aus dem Sermo des Chrysostomus ap. Metaphr.: *Eadem ancilla Dei est et mater, eadem Virgo et Genitrix*. Vgl. auch die Häufung bei Alfonso el Sabio (nach *Antologia de sus obras* von A. Solalinde, Collec. gran. 1 S. 72): *Vella et minynna / madr' e donzela / pobre et reynna / don' e anzela*. Die Standpunktveränderung beim gleichen Verhältnis ergibt die Antithese: *υἱὸς — κύριος, dominus — filius*. Nur zwei ganz voneinander getrennte Beispiele: Gebet des Romanos (bei Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυλογίας* I [1891] 390, V. 34): *τὸν υἱόν σου ἡμνοῦμεν καὶ κύριον* — und Wernher, *Driu liet von der maget* V. 4775 (hg. v. Feifalik 1880): *Got ist ir herre und ir suon*. Im Arnsteiner Mariengebet heißt es: *du bis muoder ires hēren*. Dagegen wagt Philipp der Karthäuser in seinem *Marienleben* von 1410 folgende Anrede Mariens an ihren Minner und Gott: *du bist min herr, du bist min knecht* (vgl. P. Küchenthal, *Die Mutter Gottes in der alt-deutschen schönen Literatur bis zum Ende des 13. Jh.* [Diss. Göttingen 1898] 43).

rückhaltender gewesen wären. Nicht daß alle derartigen Spuren fehlten: In den Spur. S. Chrysost. (PG 50, 793): ἀπεστάλη Γαβριὴλ νυμφεύσασθαι τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι; oder bei Romanos, *De Christ. nat.* ³⁶: Ὁ πατήρ τῆς μητρὸς γνώμη υἱὸς ἐγένετο; oder Andreas von Kreta (PG 97, 808): καὶ γίνεται μήτηρ τοῦ πλάσαντος; oder in einem Kanon der „Theophano“ (bei W. Christ-M. Paranikas, *Anthologia Graeca carm. Christ.* [1871] 239):

Ὁ πᾶσιν ἀχώρητος καὶ πᾶσιν ἀδεδώρητος
πῶς οὗτος δυνήσεται παρθένου
μήτραν οἰκῆσαι ἣν αὐτὸς ἔπλασε;

oder beim rhetorischsten der byzantinischen Theologen, Niketas Paphlagonius (PG 105, 17 D): ἐπειδὴ οὖν ἔμελλεν οὐ μὴ τῆς μόνον χρηματίσαι θεοῦ, ἀλλὰ καὶ θύγατρός κατὰ πνεῦμα νιοθεσίας, wo allerdings der innere Gegensatz ein anderer ist als gewöhnlich. Und derlei Stellen mögen sich noch viele finden. Aber trotzdem ist es auffällig — oder wenigstens mir aufgefallen — daß die griechischen Theologen selbst dort mit unserm Ausdruck zurückhalten, wo der Zusammenhang geradezu nach ihm zu rufen scheint — oder wo ein späterer abendländischer Prediger oder Dichter — ja selbst vielleicht der hl. Augustinus — unfehlbar zur formalen Höhung seiner Ausführungen ihn in irgendwelcher Form gebracht hätte. Ich habe daraufhin vor allem zwei griechische Väter prüfen können: Modestus von Jerusalem (s. VII) und Johann von Damaskus (s. VIII). Beim ersteren sind etwa solche Stellen PG 86, 3281: ἡ τὴν ζωὴν τῶν ἀπάντων κηρύσασα, τήμερον πρὸς αὐτὴν εἶναι πεπόρευται, τὴν γεγεννημένην πρὸ αἰώνων ἐκ πατέρος, καὶ οὕσαν θεὸν Θεοῦ λόγον, ἣν ἔτεκεν ἐν σαρκὶ καὶ ἐγαλακτοτρόφησεν ἐξ οἰκείων μαστῶν, τὴν τεκτίναςαν ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι καὶ ζωογονοῦσαν τὰ σύμπαντα, ταύτην ἐκκληρονόμησε . . .; oder 3297: καὶ διηπόρουν ἴσως ἐννοοῦντες, πῶς ἡ βροτογενὴς γέγονε βροτοπλάστου μήτηρ, ἣ τίς αὕτη ἄρα, καὶ πηλίκῃ τοῖς θεομητρικοῖς ἰδιώμασι τοῦ αὐτῆς προσώπου ἢ τὸν ἀχώρητον χωρήσασα . . .; besonders auffallend ist aber 65, 3301: Χαίροις Ἰωακείμ θύγατερ καὶ μήτηρ τοῦ δημιουργήσαντος Θεοῦ τὰ σύμπαντα. Lag hier unsere Antiphrasis nicht brennend nahe? So ist es auch bei Johannes von Damaskus ³⁷; für ihn, der sich rühmt, in die Bedeutung des θεοτόκος-Dogmas von Gregorios, dem θεολογικώτατος, eingeweiht zu sein ³⁸, ist die hl. Jungfrau Maria zwar θυγάτηρ Ἀδάμ καὶ μήτηρ θεοῦ (PG 96, 669 B), oder die νεοφανῆς κτίσις τοῦ ἀχώρητου (684 B) ³⁹ oder ἡ ἀπόγονος τοῦ κοσμοπλάτορος καὶ θεοπλάστου

³⁶ Pitra, *Anal. sacr. spic. Solesm.* I (1876) 2. — F. Dölger (München) möchte ich hier für seine liebenswürdige Führung im Gebiet der Byzantinistik verbindlichst danken.

³⁷ Maracci a. a. O. 154 zitiert Joh. Dam., in *Cant. Cant.* I (?): *filia quae creatorem suum in utero habuit.* ³⁸ PG 68, 662.

³⁹ Zu νεοφανῆς κτίσις vgl. wieder aus einem ganz andern Bezirk die Inschrift am Verduner Altar des Chorherrenstiftes Klosterneuburg (von 1181?) bei U. Koster-sitz in Seb. Brunner, *Ein Chorherrnbuch* (Würzburg-Wien 1883) 356:

Ἀδάμ und ἡ τῆς κοσμήτορος καὶ πρώτης ἐν γυναιξὶν Ἐῤῥας θυγάτηρ (649 B): sie ist auch ὡς τοῦ τῶν ὅλων Κυρίου μητροπρεπῶς τὴν κυρείαν εἰληφύια (689 A), aber der Schritt von dem Gedanken, daß Gott der Schöpfer des Alls, also auch der Vater der Jungfrau Maria ist, hin zu unserer Antiphrasis ist nicht gemacht, — wie so oft im Griechischen⁴⁰. Nur einmal werden die Verwandtschaftsbezeichnungen nacheinander gesetzt (693 A B): Χαῖρε θύγατερ, ἡ θυηπόλος νεάνις . . . Χαῖρε ἀδελφή, ἡ τοῦ καλοῦ ἀδελφοῦ παρώννυμος καὶ πανέραστος . . . Χαῖρε, νύμφη, ἥς νυμφόστολος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ νυμφίος ὁ Χριστός . . . Es fehlt aber einmal der Begriff der *mater*; daß er schon bedeutend früher (692 A: μήτηρ ἀνανδρε) verwendet ist, zeigt, daß es dem Verfasser nicht auf die antiphrastische Wirkung ankam; aber auch an der späteren Stelle hat die Aufzählung nicht antithetischen, nur kumulativen Charakter und keinen gemeinsamen Mittelpunkt.

b) Vom Ausgang der Antike bis zum 12. Jahrhundert.

Zeitlich noch vor Augustinus hätten wir den hl. Zeno von Verona nennen müssen, der II 9,1 (PL 11,416) sagt: *Mira res, concipit Maria de ipso quem parit . . . capitque virgo, quem mundus mundique non capit plenitudo*. Doch gehört dieser Satz zum *filius-sponsus*-Motiv und ist auch nicht bewußter Ausdruck eines Systems, wie beim hl. Augustinus. Die folgenden Stellen aber ordnen wir im wesentlichen chronologisch.

Sedulius, *C. pasch.* II 40:

*gaudetque suum paritura parentem*⁴¹.

S. Petrus Chrysol., *serm.* 143 (PL 52,584):

Vere benedicta, quae fuit maior coelo, fortior terra, orbe latior; nam Deum, quem mundus non capit, sola cepit. Portavit eum qui portat omnia; genuit genitorem suum, nutritivit omnium viventium nutritorem.

Venant. Fort., *Carm. spur.* (ed. Leo, *Mon. Germ. hist. Auct. ant.* IV 1 app. I) V. 255 ff.:

factor dans legem, factus sub lege minister,

Quae prius obscura Vates cecinere figura

Esse dedit pura nova factoris Genitura. U. ä.

⁴⁰ Immer kehren in solchen Verbindungen Ausdrücke wie κτίσις τῶν πάντων, δημιουργός πάσης τῆς κτίσεως, τοῦ κόσμου usw. (vgl. z. B. Hesych v. Jerus.. PG 93, 1465 D: μὴ διακριθῆς, ἐν σηλαίῳ τίκτουσα τὸν δὲ τῆς κτίσεως Δημιουργόν) ohne daß der Schluß aus dem Schöpfer des Alls zum Schöpfer des Individuums gezogen ist. Interessant ist in dieser Beziehung z. B. *Ein frühchristliches Theotokion in mehrsprachiger Überlieferung*, das A. Baumstark im *Or. christ.* 7/8 (1918) 36 ff. behandelt. Dieses für die Anlehnung der koptischen Mariologie an die griechische sehr wichtige Stück hatte V. 5 ursprünglich: Χαῖρε ἡ τεκοῦσα τὸν ποιητὴν καὶ κύριον. Erst später (und heute noch) zeigt der Text: τὸν ποιητὴν σου.

⁴¹ M. Ihm, *Anthol. Lat. Suppl.* (Damasus) Nr. 69 (S. 71 ff.) bringt hierzu bei: Merobaudes, *de Christo* 2: *lucisque repertor / ante tuae matrisque parens*; Rustic. *Help.* 72: *auctorem peperisse suum*; Pseudodamas. (Ihm Nr. 68, 10 S. 70): *auctorem paritura suum*.

ipse pater mundi, filius ipse tibi:
unde tuam, mater, generas natum atque parentem,
hinc prolem, inde patrem; hoc deus, illud humus.

Ildephonsus von Toledo, *De virg. perp.* S. M. (PL 96, 85):

...et filius Dei factor omnium fieret filius matris, quam ipse formaverat... ita factorem suum pareret mater, ita factor informis materiae rerum nativitatibus suae materiam faceret matrem, atque fieret ex ea, quam fecerat idem factor. Ut haberet nascendi auctricem, cui faciendae auctor extitit idem. — Ebda 86: sicut in utero virginis uteri factor ingressus novitatis opus efficit. — Ebda 95: templum singulariter unicum factoris sui est⁴². — Ebda 108: laetor cum matre domini sui, exsulto cum ancilla filii sui⁴³, gaudeo cum ea, quae facta est mater factoris sui. — Ebda 108: idem factor et factura, idem plasmator et plasma.

Altirischer Marienhymnus s. VII; *Anal. hymn.* LI 305 Str. 8:

Maria mater miranda
patrem suum edidit.

Hrotsvita I 2 Agnes 76 f. (S. 100 Strecker):

Et sine patre quidem mater pariebat eundem,
Factorem proprium lactans sub tempore natum.

De B. M. V. Sequ. (Thes. hym. II 93; Dreves-Blume, *Ein Jahrtausend* II 269) s. XI:

Verbum bonum et suave
Personemus, illud Ave,
Per quod Christi fit conclave
Virgo, mater, filia.

Tropus in S. Mariae nativ. s. XI aus Rheinau (bei G. Morel, *Lat. Hymnen d. MA* [1868] 80):

Miranda et cunctis saeculis stupenda, quod mater aeterni regis et creatoris mei existo atque virgo permaneo.

Petrus Damiani, *In ass. ad. vesp.* c. 47 (PL 145, 934; Mone, *Hymnen* Nr. 369):

Gaudium mundi, nova stella coeli
procreans solem, pariens parentem,
da manum lapsis, fer opem caducis,
virgo Maria.

PL 145, 937:

Immensum (ἀχώρητον!) concepisti
Parentem peperisti,
Fil factor et factura,
Creans et creatura.

PL 145, 938:

Oritur ortus rerum,
Fit antiquus dierum;
Orbis origo coepit,
Factus ex his, quae fecit.
— — — — —
Blandire, mater, caro,
Qui te creavit, nato.

⁴² Vgl. o. Anm. 27.

⁴³ Vgl. 58: mater domini mei, ancilla filii tui (ebenso Sp. 105) genitrix factoris mundi. Vgl. auch o. Anm. 35.

PL 145, 940:

*Benedictus filius, quem tuus portavit
Virginalis uterus, quem ipse formavit.*

Anal. hymn. V 47 (= Mone II 12) aus Reichenau s. XII:

*O Maria clausus hortus
naufragantis mundi portus
placa nobis, qui te fecit
matrem, sibi quam elegit.*

Älteste Marienlitanei im Cod. 622 der Mainzer Kartäuserabtei s. XII⁴⁴:

*Sancta Maria, mater et filia*⁴⁵ *regis aeterni.*

Adam von St. Viktor (Dreves-Blume, *Ein Jahrtausend* usw. I 260):
In Nat. Dom. sequ. Str. 10:

*Fert celestem vellus rorem
Creatura creatorem*⁴⁶
Creaturae pretium.

⁴⁴ A. de Santi S. J., *Die lauretanische Litanei*. Aus dem It. v. J. Norpel (1900) 60.

⁴⁵ Die bloße Koordination *mater et filia* taucht von nun an in nicht mehr übersehbaren Beispielen auf; eine große Zahl bietet schon Maracci a. a. O. und A. Salzer a. a. O., letzterer dabei sehr originelle. Einige andere folgen hier: *An. hymn.* VIII 58 (aus St. Martial in Limoges) s. XII: *Ave Christi gloriosa / Genetrix et filia*; Milchsack, *Hymni et sequentiae* (1886) 12, 92, 145, 247; W. Oppermann, *Geistl. Dichtungen aus dem Mittelalter* (1926) 28: *Mater et filia ist juncfraw Maria*; Alfonso el Sabio, *Cantigas de Santa Maria* II (Madrid 1889) 241 Nr. CLXIX: *A que por nos salvar / fezo Deus madr' e filla*; ebda S. 517 Nr. CCCLXX: *Esta nos quis dar Deus por noss' auogada / quando fez d' ela Madr' e filla iuntada*; Mone Nr. 344 S. 33 (s. XV):

*Virgo mater et filia,
mirabili consilio
tuo nos reconcilia
patri simul et filio;
Mone Nr. 365 S. 58 (gleichfalls aus Clm. 5539 [Chiemsee] s. XV):
Stupet natura,
nova jura
mira mirum stupent haec omnia.
Tu virga Jesse
mater esse
meruisti et filia;*

Ulrich Stöcklin von Wessobrunn (1438—43 Abt), *Anal. hymn.* VI 46; S. 160 Str. 15; S. 51 Nr. 18 Str. 12. — Thomas von Kempen (Opera ed. M. J. Pohl VI 235): *O summe venerabilis virgo Maria aeterni regis mater et filia*; *Anal. hymn.* VIII 70 (aus Miss. Zagreb. impr. Venetiis 1511): *Quae mater es et regis filia*; Kehrein, *Sequenzen* 238, 3 (vgl. 286, 1; 311, 3): *Tu dei providentia / mater eris et filia* (von 1520).

⁴⁶ Auch das Wortspiel zwischen *creator* und *creatura* kehrt jetzt immer wieder, so daß wir auch hier schon einige Beispiele aus den folgenden Jahrhunderten vergleichen. So Mone Nr. 355 S. 47 (aus St. Gallen, Nr. 383 s. XIII):

*O quam mira genitura
creatorem creatura
peperit cum gloria;*

Sequenz *Hodiernae lux diei* (*Thes. hymn.* V 138; vgl. Chevalier, *Repert. hymnol.* Nr. 7945) s. XII (nach Gautier von Adam v. St. Viktor; vgl. Mone II Nr. 360 S. 53):

*Genuisti modo miro
Genitorem filia.*

Gebetbuch der hl. Elisabeth von Schönaue (hg. von E. W. Roth [1886] 31):

*Ipsa eadem virgo, ipsa et mater domini, ipsa genitrix, ipsa eius ancilla,
plasmatio eius ipsa, quae genuit.*

Walter von Chatillon Nr. 6, 3, 7 (K. Strecker, *Die Gedichte W.s v. Ch. I* [1925] 9):

*ut patrem pariat
mater sine viro*⁴⁷.

Nr. 10, 3, 3:

*quando factor fit factura
et creator creatura*⁴⁸.

Marienlied vom Niederrhein (s. XII?) (hg. v. W. Grimm, *Zschr. f. d. Altert.* X 38):

*Dich sagent die engele ce wndere ane
dut du dreges der cuscheide vane,
inde dat du wider die nature
got gebires, du godes creature.*

A. Malin-J. Haapanen, 12 lat. *Sequenzen aus den ma. Quellen Finnlands* (Helsingf. 1922) 15:

*Quae iam esset paritura
creatorem creatura
Christus qui accipitur;*

Anal. hymn. VIII 62 aus Salisbury s. XIV):

*Obstupescit et natura,
Quod creatur creatura,
Quae creantem pariat;*

Anal. hymn. IX 13 (aus dem Sequentiar des Ernst von Bardowich v. J. 1360, jetzt in Prag):

*Talis namque genitura
Decet deum: parit pura
Creatorem creatura;*

Anal. hymn. II 162 Nr. 27, 1 (Cant. Vissegrad.):

*Quam stupenda genitura:
Contra morem in natura
Creatorem creatura,
Patrem gignit filia;*

G. Morel, *Lat. Hymnen des MA* (1868) Nr. 123 (S. 77):

Nova mater novam prolem (vgl. o. Anm. 39)
*nova stella novam solem
nova profert gratia.
Genitorem genitura,
creatorem creatura,
patrem parit filia.*

⁴⁷ Strecker vergleicht nur *Anal. hymn.* XX 182, 2.

⁴⁸ Vgl. o. S. 73: Petrus Damiani.

c) Vom 12. Jahrhundert bis zum Humanismus.

Daß wir gerade im 12. Jh. einen Einschnitt machen, erklärt sich aus der unbestreitbaren und immer mehr anerkannten Tatsache, daß gerade dieses Jahrhundert irgendwo das Element in sich birgt, das den großen Riß zwischen den zwei Hälften der bisher „Mittelalter“ genannten Zeit verursacht. Es ist ferner keine bloße Konstruktion und keine *petitio principii*, wenn wir gerade aus der Stellung des Menschen zur religiösen Betätigung, zum Gottesdienst, zum Gebet, zur Frömmigkeit, zur Liturgie die Veränderung und Umgestaltung des Zeitgeistes erkennen wollen⁴⁹. Verfehlt wäre es allerdings, nun einen plötzlichen Umschwung und ein plötzliches Anderswerden aller Symptome sehen zu wollen. Wie überall, ist der Übergang auch hier ein allmählicher; die Dinge greifen ineinander über — das Neue zurück und das Alte voraus. Aber auch so kann und muß das Gesamtbild der Geisteskultur wechseln. Ich glaube, daß sich sogar in einem so kleinen, ganz engumschriebenen Bezirk wie der Geschichte eines Gebetsausdrucks dieser Zeitenwandel — wenn auch nur leise — offenbart. Zunächst seien einige Beispiele aus diesen Jahrhunderten gegeben.

Mariensequenz aus Muri (nach W. Wackernagel, *Altd. Leseb.*⁵ [1873] 437) s. XII e⁵⁰:

*dô du den gibâre
der dich und alt di welt giscuof.*

(Ps.-)Walther v. d. Vogelweide Nr. 107, 15 (H. Paul 1911):
*Er ist din kint, din vater unde din schepfaere*⁵¹.

Schreibernotiz im Clm. 21 566 fol. (aus Weihestephano) 24^r (marg. inf.) s. XII/XIII:

<i>Tu mihi nate pater.</i>	<i>Et tu mihi filia mater.</i>
<i>Maria dicit ad natum.</i>	<i>Filius respondit</i> ⁵² .

⁴⁹ Vgl. den Aufsatz: *Liturgie und Geist der Gotik* (Jb. 6 S. 68 ff.) und die dort angezogene Literatur; jetzt auch O. Casel O. S. B., *Antike und christliche Mysterien* (B. Bl. f. d. Gymn. 63 [1927] 330).

⁵⁰ Vgl. G. Ehrismann, *Gesch. d. d. Lit. bis z. Ausg. d. MA II* 1 (1922) 215.

⁵¹ Vgl. den dem Gottfried von Straßburg zugeschriebenen *Marienpreis* (hg. Ludw. Wolff, Jenaer germ. Studien 4) Str. 45 (S. 102):

*nû vreu dich, daz der lebende krist
din kint, din got, din schepfer ist.*

⁵² Diese Schreibernotiz hat wahrscheinlich eine größere Bedeutung, als ihre Unscheinbarkeit vermuten läßt; nicht etwa, daß sie am Rande (nur wenig später geschrieben) einer bisher noch nicht behandelten, jedoch, wie mir scheint, verhältnismäßig alten und sehr guten Hs. mit dem Mythographus Vaticanus III steht (vgl. A. Mayer, *Quellen zum Fabularius des Konrad von Mure* [1916] 70), wichtiger ist, daß dieser Vers in ganz anderer Weise wieder auftaucht und hier wohl einen bibliotheksgeschichtlichen Zusammenhang herstellt. Er findet sich nämlich wieder in einer Umschrift eines frühgotischen Kelches zu St. Walburg in Eichstätt („Luidger“, = „Stifterkelch“) s. XIII m (vgl. Fel. Mader, *Kunstdenkmäler Mittel-frankens I* [1924] 268; J. Schlecht, *Zur Kunstgeschichte der Stadt Eichstätt* [1888] 15):

Anal. hymn. VIII 82 (aus St. Martial in Limoges) s. XII/XIII:

*Tu Maria, maris stella,
Virginalis virgo cella,
Mater patris*⁵³, *fundens mella,
Defluentis gratiae.*

Anal. hymn. VIII 72 (ebendaher):

*O Maria, gaude quia
Mater eris, virgo pia,
cujus nunc es filia.*

Anal. hymn. XXXIV 122 (vgl. J. Werner, *Beiträge zur Kunde der lat. Lit. d. MA.* [Aarau 1905] 149):

*Salve mater, mater patris*⁵⁴
soror sponsi, sponsa fratris.

Anal. hymn. XX 110 (Werner a. a. O. 132):

*Regem regum virgo mater dei plena gratia
suum parit patrem, cuius mater est et filia.*

Wir nennen dann den Gesang des hl. Bernhard in Dantes *Div. Comm., Parad.* XXXIII⁵⁵:

Vergine Madre, figlia del tuo figlio.

Sehr merkwürdig, aber für die Zeit außerordentlich bezeichnend, ist folgender Vergleich in *Anal. hymn.* XXXVI 18:

*Sic bos suum possessorem
Parit intra stabulum.*

In gremio matris residet sapiencia patris

Tu michi nate pater et tu michi fili...

Die von Mader so dankbar aufgenommene Konjekture J. Menrads *fili(us es)* ist also abzulehnen; es muß ergänzt werden: *fili(a mater)*. Nun ist aber unsere Schreiber- notiz ohne Zweifel älter als der Kelch; der Vers, den sie ganz bringt, konnte auf der Inschrift aus Platzmangel nicht mehr ganz angebracht werden; die erste Zeile aber wurde hinzugefügt. Daß der Cod. vor Weihenstephan in E. war, zeigt das beigebundene Gedicht *De electione Eystettensis episcopi* (s. XIV), das J. Schlecht, *Ein kirchenpolitisches Gedicht aus der Zeit Kaiser Ludwigs d. Bayern* (Hist. Jahrb. 42 [1922] 1—11) behandelt. Unser Vers aber zeigt, daß die Hs. schon am Beginn des 13. Jh. in Eichstätt gewesen ist.

⁵³ Die *Anal. hymn.* haben, offenbar unrichtig: *mater matris*. Eine andere Verbesserung auf Grund unseres Ausdrucks habe ich B. Bl. f. d. Gymn. 63 [1927] 176 an dem von A. Kurfeß, *Eclogae Graecolat.* 6 Nr. 18 behandelten Wiegenlied vorgenommen; hier muß interpungiert werden:

*dormi puer, dormi, pater, (i)
nato clamat parvulo.*

Ohne Komma nach *pater* gäbe das Ganze nicht den richtigen Sinn.

⁵⁴ Ähnlich die Asyndeta z. B. Morel Nr. 165, 1: *mater patris, nati nata*; oder Milchsack a. a. O. 153: *Amica sponsi, fida nutrix / tu nata nati, patris nutrix...*; oder *Anal. hymn.* VIII 72 (s. XIV) aus Toul: *Nata nati, mater patris / virgo tenet nomen patris / virgo mater filia*; oder *Anal. hymn.* VIII 73: *Nata nati, mater patris, / modo miro nomen matris / habes viri nescia*; *Anal. hymn.* VIII 78 (aus einem Miss. Clun. impr. 1550): *Cara parens, o Maria, / patris parens, virgo pia*. Vgl. auch *Anal. hymn.* XXXIV 66 Str. 3 und *Anal. hymn.* VIII 67, 1. Diese asyndetische Häufung scheint ein Spezifikum der Spätzeit zu sein.

⁵⁵ „Der schönste Madonnenhymnus, der je gedichtet wurde“, sagt F. Heiler, *Katholizismus nach Idee und Erscheinung* 139.

Die *Vita B. Virg. Mar. et saluatoris rhythmica* hg. v. A. Vögtlin (Bibl. d. lit. Ver. Stuttgart [1888] 180) bringt mehrere für uns bedeutende Stellen:

- V. 5340—3: *Hoc tamen non est simile virginis dolori,
Quem habebat, filium cum suum vidit mori;
Non solum sibi filius fuit, sed et pater,
Et sue sponsus, anime, dominus et frater.*
- V. 5385: *A patre et a filio sum simul viduata (!).*
- V. 5484 f.: *O proles amantissima, o puer amorose,
O mei germen uteri, o pater gloriose.*

In der „Marienklage“ (unter dem Kreuze Jesu) scheint die Wendung stereotyp gewesen zu sein⁵⁶.

Eine der Ostersequenz Wipos nachgebildete Prämonstratensersequenz Inc.: *Virgini Mariae laudes intonent Christiani*⁵⁷ hat folgende Verse:

*Dic nobis, Maria,
Virgo clemens et pia,
Quomodo facta es Dei Genitrix,
Cum tu sis plasma ex Te nascentis.*

Mone Nr. 370 (aus Clm. 7937 ol. Kaisheim):
*Sic immo subtilius matre non corrupta
deus dei filius sua prodit nupta.*

Anal. hymn. XX 69 (Weihnachtslied s. XIII):
*In rosa vernat lilium,
Flos in flore florescit,
Dum nata parit filium...*

Im Gedicht über die Himmelfahrt Mariä von Wace (ed. J. Pantel, *Das altfranz. Ged. über d. Himm. M. und dessen Ausarbeitungen* [1909]) haben die verschiedenen Fassungen verschiedene Formen desselben Gedankens (S. 38):

- Fass. α) *Je suis ton fil, je suis ton pere,
Tu iès ma fille et iè ma mere.*
- Fass. β) *Je suis tes fix, tu iès ma mere
Tu iès ma fille, et je tes pere.*

⁵⁶ Nur einige Stellen aus „Marienklagen“ zum Beleg: *Anal. hymn. XV 56* Str. 13 (s. XV): *Hunc a patre datum cepi / ac de spiritu concepi / sponsa, nata hunc suscepi, / mater, virgo hunc excepi*; *Anal. hymn. XV 57* Str. 11: *... meum cerno dum amorem / natum, sponsum, creatorem / mortis ferre vulnera*; ebda Str. 28:

*Audi, pater, alte, pie
Verbi, pater et Mariae,
Tui matrem deseris?*

Cod. germ. Monac. 716 (aus Tegernsee um 1460) fol. 153r:
*vater scheppher du pist mein
vnd armew muter dein.*

Und endlich: *El duelo que fizo la Virgen Maria el Dia de la Passion de suo fijo Jesu Christo* (Bibliot. de Aut. Españ. Bd. 57 [1864] 133) Str. 75:

*Fijo Sennor e Padre, denna ■ mi catar
Fijo ruego di madre nol debe rehusar.*

⁵⁷ Vgl. o. Anm. 5; S. 70.

Eine andere Hs.:

*Bele très douce chere mere,
Quant je qui estoie ton pere.*

Konrad von Würzburg, *Goldene Schmiede* V. 282 ff.:

*der sun der vater und der geist
haeten an dir, vrouwe trât,
ir kint, ir muoter und ir brât
vor mangen ziten âzerkorn.
dû wûr de vor der werlt geborn
dem vater din ze muôter:
unt was din lip vil quoter
ze tohter dinem sun gezelt,
sô haete dich ze briute erwelt
der vrône geist darunder.*

Alfonso X. el Sábio von Kastilien, *Cantigas de S. Maria* II 574:

*E macar e' Sennor, quis' ygualdada
con sa madre a benaenturada,
ca seendo sa filla e criada
non catou grandezza nen quantidade
de ssí a ela; mais fillou fayçon
d'ome na carne d'ela, et enton
foi fillo da que el criad'auia
e da filla fez madr'; est e' verdade.*

Reichenauer Hs. Nr. 151 fol. 167 s. XIV (Mone II Nr. 373 S. 67):

*Ave nate filii,
filio creata,
o Maria.*

Milchsack a. a. O. CI (100):

*Gloriosa dei mater,
cuius natus exlat pater,
patris unigenitus.*

Anal. hymn. IX 71 (aus St. Denis s. XIV):

*Paris patrem filia⁵⁸
Quem claudentem omnia
Tua claudunt viscera.*

Anal. hymn. VIII 73 (aus Miss. Cantuar. s. XIV):

*Verbum patris concepisti
Patrem nata peperisti⁵⁹
Mundo ferens gaudia.*

Anal. hymn. VIII 66 (ebendaher s. XIV):

*Funde preces genitori,
Mater rerum creatori,
Deo dei filia.*

Anal. hymn. XV 52 (S. 68) s. XIV/XV:

*Salve, mater saluatoris
Nata nati genitoris.*

⁵⁸ Vgl. Mone I 40, 1: *audi mirabilia: patrem parit filia.*

⁵⁹ Vgl. *Anal. hymn. VIII 80 (s. XIV):*

*Fide deum concepisti
Patrem tuum peperisti.*

Anal. hymn. VIII 75 (aus einem Franziskanergraduale s. XV):
Gignis absque genitore
Genitorem filia.

Anal. hymn. VIII 48 (aus einem Missale von Besançon s. XV):
Genitorem
Concepit filia
Parit viri nescia.

Bruno Ast., in *Matth. p. 1 c. 1*:
Fecit ille matrem suam, quod nemo alius fecit.

Anal. hymn. II 21 Str. 3 (Hymnus von Moissac s. XV):
*Nata patrem iam genuit*⁶⁰.

Anal. hymn. II 35 Str. 4 (Cant. Viss.):
In salutem gentium
Virgo peperit patrem filium.

Ulrich Stöcklin von Wessobrunn (*Anal. hymn. VI 160*):
Eja plasta plastem plasmans
Modo ineffabili.

S. 161 Str. 16:
Christum gignens, qui te pater
Fecit cum potentia.

S. 51 Str. 8:
Salve stella maris eximia,
Mater patris et prolis filia.

Thomas von Kempen, *Cant. LXIV* (ed. M. J. Pohl, *Opp. omn. IV 349*):

Mater haec est filia
pater hic est natus,
quis audivit talia?

Heinrich von Loufenberg (1450), Inc.: *Gleich als ein grüne Wies ist gziert*⁶¹:

Deins Vaters Mutter und auch Kind
*bist du Maria, Magd so schön*⁶².

Im Kopenhagener Kodex Gl. Kgl. S. 2040. 4^{to} s. XV fol. 5—8^v⁶³ steht ein aus Italien (Siena) stammendes, schon ganz humanistisches Gedicht⁶⁴: *Ad Mariam virginem Dicolos tetrastrophos ETKωμIA-CTIKOC*. Eine Strophe davon lautet:

Qui tibi castum memoravit ave,
Nuntius patris ueniens olympe,

⁶⁰ Vgl. *Nata patrem sic genuit*. Cant. Bohem. *Anal. hymn. I 39, 3* (s. XV).

⁶¹ Nach W. Vesper, *Der deutsche Psalter* 81.

⁶² Die Verbindung *Mutter — Kind* war eine Lieblingswendung der deutschen Mariendichtung; A. Salzer a. a. O. bringt eine große Fülle von Beispielen. — Vgl. umgekehrt auch das Lied eines Unbekannten bei Vesper a. a. O. 93:

Ir vater ist ir kinde
ir mutter ist ir Amm'.

⁶³ Vgl. E. Jörgensen, *Catal. codd. Lat. med. aev. Bibl. reg. Hafniensis* (Hafniae 1923) 373. — Mir lag das Gedicht photographisch vor.

⁶⁴ Über diese Form der humanistischen Mariendichtung vgl. G. Leidinger, *Ein unbekanntes Gedicht Aventins* (Beitr. z. Gesch. d. Renaiss. und Reform. Jos. Schlecht z. 60. Geburtst. [1917]) 230.

*ex tuo celestem utero parentem
Nascere ipsum.*

Um das Nachleben des Ausdrucks über das Mittelalter hinaus zu zeigen, fügen wir nur noch einige Humanistenverse an. Rich. Sbrulius⁶⁵: *O parens patris sobolesque prolis* und Jak. Balde, *Lyr. epod.* 5:

*Te video, proprium
Enixa patrem filia.*

IV. Querschnitt.

Es gilt nun die Frage zu beantworten: Zeigt uns diese Fülle von literarischen und liturgischen Belegen aus den verschiedensten Bereichen eine Entwicklung? (Wonach sich zugleich der etwaige Wert dieser Zusammenstellung über eine bloße Parallelsammlung hinaus bemessen wird.) Ist das Marienelogium von allem Anfang an zu allen Zeiten völlig gleich behandelt worden, oder haben Abwandlungen stattgefunden? Und spiegelt sich etwa in diesen Abwandlungen, wenn sie sich feststellen lassen, irgendein größeres Gemeinsames, ein kulturell Bestimmendes, irgendeine abstrakte Realität wider? Dabei soll aber noch einmal gesagt werden, daß es sich nicht um eine dogmengeschichtliche, sondern um eine stilgeschichtliche Evolution handeln würde.

Auf den ersten Blick mag es gewiß den Anschein haben, als ob die ganze Masse der Belege ganz unbeweglich und undurchsichtig daläge, als ob im Grunde genommen — auch formell — alles gleich geblieben sei vom Auftauchen des dogmatischen Theotokos-Komplexes bis herauf zur Neuzeit. Und doch ist dem nicht so. Ein schärferes Zusehen und eine gewisse Einfühlung wird in den einzelnen Zeitabschnitten Unterschiede herausfinden, die sich vielleicht in folgende Hauptpunkte einreihen lassen:

1. Mit der vorrückenden Zeit wird der Ausdruck häufiger und mehrt sich von dem anfangs (besonders im Osten) ganz spärlichen Gebrauch bis zu einer überreichen Verwendung, namentlich im späteren Mittelalter; das entspricht dem ganzen Aufschwung und der Ausgestaltung der Marienverehrung in der gotischen Epoche.

2. Der antiphrastische Ausdruck wird im Laufe seines Gebrauchs immer allgemeiner d. h. er wird immer mehr Gemeingut der Gläubigen und ihres Gebetes. Während er im Beginn sichtlich noch eine Art Privilegium der Theologen, in der späteren Antike und frühmittelalterlichen Zeit noch eine verhältnismäßig seltene Zierform in geistlichen Dichtungen ist, nimmt er allmählich von der ganzen breiten und reichen Marienlyrik Besitz und erobert sich durch die

⁶⁵ Ausgabe s. o. Anm. 28.

endlose Hymnen- und Sequenzenpoesie auch völlig die kirchliche Liturgie.

3.. Unser Marienelogium erfährt aber auch an sich selbst Veränderungen, die mit den eben genannten Erscheinungen natürlich kausal zusammenhängen. Aus der dogmatischen Tiefe und sobrietas wird ein immer größeres und ausladenderes Schwelgen in Variationen und Modulationen. Damit ist wohl der Hauptunterschied zwischen der früheren und späteren Zeit gekennzeichnet. Die Einzelheiten aber lassen sich wohl folgendermaßen charakterisieren:

a) Die Ausschöpfung aller Möglichkeiten durch Umkehrung und verschiedene Kombination der Verwandtschaftsverhältnisse.

b) Die Verschärfung und Zuspitzung der Antithese.

c) Die Häufung der Worte in einem Gedanken oder die Wiederholung des gleichen Gedankens mit anderen (synonymen) Worten: das Kumulationsprinzip.

Eine Durchsicht des gebotenen Materials (und auch des vielen, was aus erklärlichen Gründen hier nicht geboten werden konnte) wird diese Beobachtung im großen Ganzen stets bekräftigen. Wenn sie freilich auch zeigt, daß die älteren und einfacheren Formen sich auch in die jüngeren Zeiten unverändert fortgesetzt haben, oder daß auch in früheren Jahrhunderten Anzeichen reicherer Ausschmückung und üppigeren Aufwands auftreten (etwa bei Petrus Damiani oder bei dem trotz aller Klassizität doch vielfach barock anmutenden Venantius Fortunatus), — so ist das nicht das Entscheidende. Diese individuellen Ausnahmen müssen und werden zurücktreten gegenüber den Kräften, die sich prinzipiell durchgesetzt haben. Sie sind aber für diesen engen und kleinen Raum, in den uns das Marienelogium *mater et filia* geführt hat, im Wesen die gleichen, wie jene, die hinter den großen Phänomenen der Frömmigkeits- und damit der Gesamtgeistesgeschichte stehen. Umgang mit dem Wort ist eine Frage der Kultur und der Kulturgeschichte; Umgang mit dem Gebetswort ein Kapitel religiöser Kultur.

Die Entstehung der Sakramentsandachten.

Von Peter Browe S. J. (Frankfurt a. M.)

Die Sakramentsandachten bestehen darin, daß die konsekrierte Hostie verhüllt oder unverhüllt ausgesetzt und durch eucharistische Gebete und Gesänge öffentlich verehrt wird. Den Abschluß bildet meistens der Segen, den der Priester mit dem Sanctissimum gibt. Da diese Exposition und dieser Segen bis zum 14. Jh. unbekannt waren, kann auch von solchen sakramentalen Andachten bis dahin nicht die Rede sein.

Im Altertum und im Frühmittelalter wurde ja die konsekrierte Hostie außerhalb des Abendmahles nie dem Volke gezeigt. Ehrfurchtsvolles Geheimnis entzog sie dem Blicke. Erst die Elevation, bei der sie zur Anbetung in die Höhe gehalten wurde, unterbrach diese Tradition. Aber noch lange blieb dieser Augenblick in der Messe die einzige Gelegenheit, bei der das Volk das Sakrament sehen konnte. Auch wenn es ausnahmsweise in Prozession herumgetragen wurde, wie am Palmsonntag in englisch-normannischen Kirchen, so geschah dies in einem geschlossenen Gefäß. Wenn der Priester das Viatikum zu einem Sterbenden brachte, so sollte das zwar öffentlich und in Begleitung von Gläubigen geschehen, aber in einem verhüllten Kelche¹, und nur dem Kranken durfte die heilbringende Hostie zum Troste und zur Anbetung gezeigt werden. Selbst bei der Fronleichnamsprozession wurde sie mancherorts in einem verschlossenen Gefäße getragen, sei es in einem Kelch² oder wie ums Jahr 1301 in Hildesheim in der gewöhnlichen pyxis³; noch in der zweiten Hälfte des 14. Jh. wurde sie in Essen bei dieser Gelegenheit nicht unverhüllt gezeigt⁴.

Aber schon bald müssen französische Kirchen angefangen haben, sie auch offen in der Prozession mitzunehmen. Ein für die Cathedral-

¹ Ausnahmen waren auch später sehr selten. So bestätigte 1480 Sixtus IV. für Luzern die „unvordenkliche Gewohnheit, quod... liceat... sacramentum prefatum publice et evidenter in vase vitreo seu cristalino aut alias transparenti ad infirmos eosdem... deferre“ (Der Geschichtsfreund 23 [1868] 32).

² Noch 1470 heißt es in den Satzungen der St. Martialskirche in Limoges für die Fronleichnamsprozession: *portatur corpus Christi in calice pulchriori*. Edm. Martène, *De antiquis eccl. ritibus* (Bassani 1788) IV c. 29 n. 5.

³ Unten Anm. 9.

⁴ Franz Arens a. a. O. (unten Anm. 11) 52.

kirche in Rouen geschriebenes Meßbuch stellt zwei Priester dar, die sie offen auf den Schultern tragen. In einem Ordinarium von Senlis ist von einem „offenen Gefäße“ die Rede, in dem der Leib Christi sichtbar war⁵. Gemäß der Stiftung eines Trierer Bürgers, der 1340 siebenzig Solidi für die Ausstattung der Fronleichnamsprozession hergab, soll das Sakrament *in pixide cristallina* getragen werden⁶.

Nach der Mitte des 14. Jh. sind Prozessionen mit dem sichtbar getragenen SS. nicht mehr selten⁷ und am Anfang des 15. Jh. sind Aussetzungen *in vase perspicuo*, wenigstens in Deutschland, eine weit verbreitete Sitte. Der große Umschwung in den Anschauungen ist also im Verlauf des 14. Jh. eingetreten.

Vereinzelt wurde schon frühzeitig bei der Fronleichnamsprozession auch der Segen mit dem SS. gegeben⁸. Schon in der Beschreibung

⁵ *In qua* (in der Fronleichnamsprozession) *ss. corpus Christi in aperto vasculo positum deferitur ab episcopo vel decano vel antiquiori canonico reverenter*. Martène, ebda. Die genaue Abfassungszeit der beiden Hss. ist nicht angegeben. Von dem Missale von Rouen sagt Martène: „cuius character ad annos 400 proxime accedit“, von dem Ordinarium in Senlis: „ab annis c. 400 manu exaratum“. Da die erste Auflage seines Werkes 1690 erschienen ist, würde die Abfassung der beiden Ms. noch an das Ende des 13. Jh. zu setzen sein. Wir wissen aber, daß das Fronleichnamsfest in der Kathedralkirche von Rouen erst 1317 eingeführt wurde (Guil. Bessin, *Concilia Rotomagensis Provinciae* [Rotomagi 1717] II 89); also ist das Missale aus späterer Zeit, oder aber die Rubrik für das Sakramentsfest ist später zugefügt worden, was ja in sehr vielen Meßbüchern des 14. Jh. der Fall war.

⁶ *Ut igitur festum... in civitate Treverica celebretur devota mente, supplico et ordino... quod annis singulis... gloriosum Corpus Dominicum repositum in pixide cristallina et argentea deaurata sumptuosa operositate facta, imaginibus 3 angelorum alas habentium in circuitu pixidis exterius consistentium ac unius sacerdotis in medio crystalli consistentis necnon ciborii desuper crystallum elevati representabiliter adornata...* Joh. Jac. Blattau, *Statuta synodalia archidioecesis Trevirensis* (Aug. Trevir. 1844) I 184. Andere Beispiele aus dem 14. Jh. bei Jos. Marzohl, *Liturgia sacra* (Luzern 1835) II 187.

⁷ Als Beispiel sei nur ein Dekret Dietrichs von Brandenburg vom J. 1372 für seine Bischofsstadt angeführt. *Concedimus quatenus vos aut vester capellanus... eucaristiam, h. e. hostiam consecratam, 6 diebus festivis infra scriptis* (Ostern, Pfingsten, Weihnachten, Allerheiligen, Kirchweihe, Fronleichnam) *ad monstranciam cristallinam a nobis benedictam ante horam solempnis processionis ponere et cum reverencia locare possitis ipsamque monstranciam cum hostia consecrata imposita, in processionibus... solempniter et devote valeatis portare et post processionem quamlibet in altari in quo tunc summam missam contigit celebrare, collocare et statim, finita eadem missa, eandem hostiam de ipso cristallo excipere ac eam in loco, ubi alias corpus dominicum pro infirmis servari consuevit, absque predicta monstrancia... reponendo.* Ad. Friedr. Riedel, *Codex diplomat. Brandenburg.* (Berlin 1847) I 8 n. 291. Dieses Dekret ist vielleicht die älteste Regelung, die für die theophorischen Prozessionen und Aussetzungen gegeben worden ist. Es ist also nicht richtig, wenn J. B. Thiers und nach ihm andere behaupten, das Kölner Konzil von 1452 habe dies zuerst getan. *Traité de l'exposition du s. Sacrement de l'autel* (Avignon 1777) II c. 3.

⁸ Vgl. Herb. Thurston S. J., *Benediction of the Blessed Sacrament* (The Month 78 [1901] 186), übersetzt von Boudinhon in der *Revue du Clergé franç.* (1902) 260.

dieser Feier aus der St. Gotthardkirche zu Hildesheim (c. 1301), die die älteste ist, die wir kennen, ist von diesem Segen die Rede. „Beim Umgang . . . trägt der Priester . . . ehrfürchtig die heilbringende Hostie. Bei der Station im mittleren Kloster tritt er auf die Stufen vor dem Kreuzaltar und segnet mit der hochheiligen Hostie das Volk. Der Chor singt unter Verneigungen und Kniebeugen die Antiphon *O ammirabile precium*“⁹.

Um diese Zeit war aber dieser Segen noch eine Ausnahme. In der eben angeführten Fronleichnamsordnung des Bischofs von Brandenburg aus dem J. 1372 ist er nicht erwähnt; auch die ausführlichen Statuten, die 1381 das Domkapitel von Würzburg für die Fronleichnamsfeier gegeben hat, kennen ihn nicht¹⁰. Dagegen segnete bei der großen Prozession, die die Bürger von Essen in der zweiten Hälfte des 14. Jh. am Fronleichnamsfest abhielten, der Kanonikus alle, die am Wege knieten, mit dem SS.; am Schluß gab er dem ganzen Volk den Segen, „indem er mit dem hl. Sakrament drei Kreuze über die Gläubigen machte und dabei die Worte sprach: *Benedictio Dei Patris et Filii et Spiritus S. descendat super vos et maneat semper. Amen*“¹¹.

Auch in den eingehenden Rubriken des Mainzer Fronleichnamsfestes, die uns aus den letzten Jahren des 14. Jh. erhalten sind, treffen wir diesen Segen. Nach der Rückkehr der Prozession in die Kirche „stellt sich der Priester vor den Chor der Stifthserrn“. Nachdem er abwechselnd mit den Sängern einige Antiphonen gesungen, „macht er mit dem Sakrament das Zeichen des Kreuzes über das Volk, wendet sich um und schreitet durch den Chor zum Hochaltar, auf den er das Sakrament stellt“. Dann liest er die hl. Messe¹².

Von der Mitte des 15. Jh. an wird dieser Segen in der Fronleichnamszeit oft erwähnt. Der Zürcher Kantor und Solothurner Kanonikus

Falsch sagt Ant. Jos. Binterim: „Der jetzige Gebrauch, bei den Prozessionen mit dem hl. Sakrament den Segen zu erteilen, ist wahrscheinlich erst im 16. Jh. entstanden.“ Die vorzügl. *Denkwürdigkeiten der christ-kath. Kirche* (Mainz 1825/29) V 1, 290.

⁹ *Nos itaque Hildebrandus abbas statuimus . . . observari quod festum ss. corporis Christi quod occurrit feria quinta proxima post octavam penthecostes secundum veram bullam Innocencii papae VI (soll wohl Urban IV. heißen) singulis annis in ecclesia nostra pro summo festo sicut prima dies penthecostes cum circuitu ceterisque debitis sollempniis honorifice peragatur. Hystoria propria dicitur . . . Item in circuitu sacerdos ebdomadarius indutus ornamentis sacerdotalibus cum rufa casula precedet processionem, pixidem cum hostia salutifera ducibus faculis cereis se praeuntibus ferens reverenter. In statione medii monasterii stabit supra gradus ante altare s. Crucis cum ipsa hostia ss. populum benedicens. Chorus cantabit antiphonam „O ammirabile precium“ cum inclinacionibus et genuflectionibus decentibus ad terram humiliter se prosternens.* Rich. Döbner, *Urkundenbuch der Stadt Hildesheim* (Hildesheim 1881/1901) I n. 588.

¹⁰ *Monumenta boica* 43 (1876) 394.

¹¹ Franz Arens, *Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche* (Beiträge z. Gesch. v. Stadt u. Stift Essen 21 [1901] 55).

¹² *Der Katholik* 81 (1901) 506.

Felix Hemmerlin führt ihn ums J. 1451 als einen bekannten Gebrauch an¹³. In dem Ordinarium der Benediktiner von Bursfeld steht die Anweisung: „Nach der Prozession stelle der Abt das Sakrament auf den Altar, wo es während der ganzen Messe bleiben soll; am Schlusse gebe er damit den Segen und schließe es dann wieder ein“¹⁴.

Man wird wohl die allgemeine Annahme dieses Fronleichnamsegens in den Anfang oder die Mitte des 15. Jh. setzen dürfen.

Während des Umgangs und während man das Allerheiligste auf den Altar zurücktrug, ebenso während man den Segen gab, wurden eucharistische Antiphonen und Lieder gesungen. Natürlich war die Auswahl der Gesänge und der Ritus der Segenspendung je nach den Kirchen und Diözesen verschieden. So wurde 1381 in Würzburg bei der Rückkehr in den Dom das *O quam suavis es Domine* und nachher das *O sacrum convivium* gesungen¹⁵.

Da die Leute großen Wert darauf legten, die konsekrierte Hostie möglichst lange zu sehen, sangen die Priester mancherorts die eucharistische Antiphon dreimal und hielten während der ganzen Zeit die Monstranz dem Volke entgegen¹⁶.

Diese Aussetzungen des Allerheiligsten und den Segen, der dabei gegeben wurde, kann man als die ersten sakramentalen Andachten bezeichnen. Eine Weiterführung bedeutete es, als solche Feiern auch außerhalb des Fronleichnamsfestes und seiner Oktav in anderen Messen stattfanden.

Schon nach der Mitte des 14. Jh. war das, wenigstens in Deutschland, nicht selten der Fall. 1372 erlaubte der Bischof von Brandenburg, an einigen Hochfesten das Sakrament während der Messe auf dem Altar auszusetzen¹⁷. Urban VI. (1378—1389) verbot den Ordensleuten, besonders den Mendikanten, es während eines Interdikts in „offenem Gefäße“ auszusetzen, und der Erzbischof Albrecht III. von Magdeburg (1383—1403) wiederholte dieses Verbot für seine Kirchenprovinz¹⁸. Bischof Wenzeslaus von Breslau (1382—1417) sprach 1416

¹³ *Nonne per singulos dies et praesertim in festo ss. corporis Christi et per eius octavam pastores ecclesiae post fines divinorum officiorum assumunt sibi sacramenti monstrantiam sive conservatorium, benedicunt populum et adiungunt crucis signaculum?* — *Varie oblectationis opuscula et tractatus* (Basileae 1497, unpaginiert).

¹⁴ Martène a. a. O. III c. 25 n. 9.

¹⁵ A. a. O. (oben Anm. 10).

¹⁶ Aus dem niederländischen Städtchen Oldenzaal ist aus dem J. 1495 die Stiftung eines Geistlichen erhalten, in der es heißt: *Et ipso die* (Fronleichnam) *sacerdos celebrans cantabit devote tribus vicibus: 'Ecce panis Angelorum', Corpus Domini demonstrando, choro sibi respondente.* — *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht* 15 (1887) 181.

¹⁷ Oben Anm. 7.

¹⁸ *Quia felix recordat. Urbanus Papa sextus salubriter providit gravi abusioni, qua plerique Sacerdotes seculares et Religiosi exempti et non exempti et precipue*

von früheren Zeiten, in denen er die Exposition einmal in der Woche gestattet habe¹⁹.

Eine eigene Art dieser Sakramentsaussetzungen bildeten die Donnerstagsmessen²⁰, die in sehr vielen Kirchen des nördlichen Deutschlands zu Ehren des Leibes und Blutes Christi gesungen wurden. Priester und Laien stifteten sie „deme heiligen lichenamb unsers libin hern Jhesu Christi zcu lobe unde zcu grozere ere unde uns allin gemeynlich zcu troste unde zcu gnadin unsern selen“, wie es 1386 in der Stiftungsurkunde für die Frauenkirche in Meißen heißt²¹.

Schon 1327 wurden nach einer Verordnung des Bischofs Johann von Samland in der Kathedrale von Königsberg jeden Wochentag bestimmte Messen gelesen, darunter Donnerstags die *missa de corpore Christi*²². Etwa seit dem letzten Drittel des 14. Jh. treffen wir Stiftungen, die dabei auch die Exposition des hochw. Gutes vorschreiben. So heißt es z. B. in den Statuten der Lübecker Fronleichnamsgilde vom J. 1393: „des donredages schal men den hilgen Licham unses Heren drehghen up dat altar unde singhen daraf de misse to chore up den cleynten orghelen, wannere men dat doen mach na der tyt“²³. Im J. 1412 traf die Bruderschaft in Chemnitz in ihrer Stiftung die Bestimmung, „daß der Altarist jeden Dienstag de b. Virgine und jeden Donnerstag de corpore Christi lesen und dabei das Sakrament auf den Altar tragen solle“²⁴.

Da diese Feiern gerade für die Donnerstage gestiftet waren, exponierte man das SS. auch, wenn man aus irgendeinem Grunde, z. B. weil ein hohes Fest war oder weil ein Toter beerdigt wurde, die

Mendicantium Ordinum Fratres in ecclesiis suis et monasteriis tempore generalis vel specialis interdicti consueverunt corpus Christi in patulo exponere, et in altari vel alio loco in vase perspicuo, ita ut laici, quibus tempore interdicti Divinorum participatio omnino est interdicta nisi in certis casibus, et per consequens visio Corporis Christi, ne quod una via prohibitum esse dignoscitur, per aliam eque (!) illicitam lucri causa concessum et questus videatur... Jos. Hartzheim, Concilia Germaniae (Colon. 1760/75) V 702.

¹⁹ *Quamvis retroactis temporibus nonnullis personis, tam secularibus quam regularibus, et certis locis spe augmentandae devotionis a Nobis sit indultum, ut aliquibus diebus in septimana illud... Corporis D. N. J. Chr. sacramentum visibiliter exponi et publice possit demonstrari; ex qua frequenti expositione, ut percepimus, excrescit indevotio multorum, minoratur reverentia..., et quia quod ad salutem pie indulsimus, cum ad noxam tendere perspicimus, consultius revocamus. Ebda 154.*

²⁰ Sehr selten wurden diese Aussetzungsmessen auch für die Mittwoche gestiftet, so z. B. in dem Nonnenstift Bassum (südlich von Bremen). *Hoyer Urkundenbuch* (Hannover 1848/55) II n. 81.

²¹ *U.-B. der Stadt Meißen* n. 57; *Codex diplomat. Saxoniae regiae* II 4 (1873).

²² A. R. Gebser und E. A. Hagen, *Der Dom zu Königsberg in Preußen* (2 Bde., Königsberg 1833/35) I 86.

²³ *Codex diplomat. Lubecensis* (Lübeck) I 4 (1873) n. 690.

²⁴ *U.-B. der Stadt Chemnitz* n. 85; *Codex diplomat. Saxoniae reg.* II 6 (1879).

Fronleichnamsmesse nicht singen konnte; nur fügte man dann die Kollekte dieser Messe hinzu²⁵.

Dieser Ritus, das Sakrament auf einen Nebenalтарь zu übertragen und dort während der gestifteten Messe auszusetzen, findet sich bis zum 16. Jh. fast nur in norddeutschen und skandinavischen²⁶ Kirchen; aus süddeutschen und österreichischen Diözesen sind nur wenige Beispiele bekannt. Lange vor dem 15. Jh. wurde in der Kathedrale zu Würzburg jeden Donnerstag eine Sakramentsprozession mit Messe und Aussetzung abgehalten; um dieselbe Feier zu ermöglichen, gründeten 1459 die Bürger von Seßlach (Diöz. Würzburg) eine eigene Fronleichnambruderschaft²⁷. 1469 stiftete ein Bürger des im Friaul gelegenen Städtchens Pordenone eine solche Donnerstagsmesse, und der Bischof von Brixen gab allen, die dem Gesang des *Ecce panis angelorum* und dem Segen beiwohnten, 40 Tage Ablass²⁸. Am Anfang des 16. Jh. sind wohl diese Stiftungen in Süddeutschland, Mähren und Ungarn zahlreicher geworden; Leo X. hat in den J. 1513—1515 einigen Kirchen dieser Länder das Privileg gegeben, am ersten Donnerstag jedes Monats oder auch alle Donnerstage das unverhüllte Sakrament in der Messe auszusetzen²⁹.

²⁵ Nach dem Privileg, das Bischof Albert von Minden 1466 dem Nonnenstift Wunstorf gab, durfte jeden Donnerstag das hochw. Gut *in suo reservaculo* auf den Altar getragen und dort die Messe gelesen werden. „Weret aver dat uppe den donnersdach eyn merklik fest queme, eder eyn gegenwordich dode ift eyn sunderlik beghenknisse were dar de kerkhere tor tyd de misse afkolden moste, so schal de sulve tor tyd kerkhere likewol bringen dat h. sacrament myt wontliken sange vor der misse uppe dat altar unde singen de misse nach der leghenicheit unde holden in dersulven misse de Collecten van dem h. lichamme.“ *Calenberger Urkundenbuch* (Hannover 1855) n. 268; 269.

²⁶ Das Provinzialkonzil von Schweden, auf dem 1412 die Bischöfe von Upsala, Linköping, Skara und Arboga versammelt waren, schrieb diese Aussetzung des SS. für die Hochfeste des Jahres vor. *Decrevimus . . . primo quod in singulis ecclesiis parochialibus ante summam missam dum corpus Christi ad altare diebus festis apportatur ob reverenciam eiusdem, 'o salutaris hostia', et finita missa sub reportatione eiusdem venerabilis sacramenti a laycis memoria s. crucis et b. virginis ad animarum salutem semel et sine repetitione decantetur.* H. Reuterdahl, *Statuta generalia veteris ecclesiae Sveogothicae* (Lundae 1841) 106. Diese Verordnung wurde auf mehreren Diözesansynoden wiederholt, so 1417 in Arboga und 1472 in Skara; ebda 113; 178.

²⁷ Ignat. Gropp, *Collectio noviss. scriptorum et rerum Wirceburg.* (Francofurti 1741) I 3.

²⁸ *Diplomatarium Portusnaonense* n. 274; *Fontes rer. Austriac.* II 24 (1865).

²⁹ Als Beispiel sei das Privileg für die Stadt Außwitz (Diöz. Olmütz) angeführt. *Concedit ut semel quolibet mense videl. una feria V per ipsos eligenda, in parochiali ecclesia dicti oppidi aut eius ambitu solemnem processionem facere et in illa ss. Sacramentum publice et sine velamine in vase a vento undique clauso deferri et aliis feriis V, in quibus processio non fiat, ss. sacramentum publice et absque velamine in altari Corporis Christi collocari et illud durante missa de ss. Sacramento retinere facere valeant.* Jos. Hergenröther, *Leonis X... regesta* (Friburgi 1884) n. 10 501. Andere Beispiele n. 4193; 12 512; 12 861; 14 386.

In den anderen Ländern waren, wie mir scheint, diese Aussetzungsmessen vor der Mitte des 16. Jh. nicht bekannt³⁰; weder in den Quellen noch in den Monographien über diese Feiern bin ich ihnen begegnet. Dagegen sind sie in Nord- und Ostdeutschland schon vom Ende des 14. Jh. an sehr häufig; Papst Kalixt III. nennt sie 1456 in einem Brief an den Kurfürsten Friedrich II. von Sachsen „eine deutsche Sitte“³¹. In sehr vielen Urkundenbüchern dieser Länder finden sich solche Stiftungen³². Aus den Diözesen Minden, Hildesheim, Verden, Bremen, Magdeburg, Naumburg, Merseburg, Breslau, Brandenburg, Lebus ließen sich zahlreiche Beispiele anführen; besonders gut sind wir über die Art der Gründung und den Ritus dieser Feiern aus der Stadt Hildesheim und der Diözese Meißen, z. B. aus den Städten Chemnitz, Dresden, Pirna, Löbau, Kamenz und Meißen unterrichtet.

Meistens wurden die Stiftungen dieser Fronleichnamsmessen für die Pfarrkirchen gemacht; an einigen Orten wurden sie von den Bischöfen aber auch für Ordenskirchen genehmigt. Das gab dann gelegentlich heftigen Streit mit den Pfarrern, die für den Besuch ihrer Kirchen fürchteten. So entschied 1409 das Naumburger Ordinariat in einem Streit zwischen dem Dominikanerinnenkloster Cronschwitz und dem Pfarrer in Schmölln (Sachsen-Altenburg), „daß die Monstranz mit dem Leib des Herrn nicht alle Sonntage, sondern nur an den Festtagen in der Kapelle ausgesetzt werden dürfe, und das teils wegen der Ehrfurcht vor dem Sakrament, teils um die Nachteile zu verhindern, die aus der häufigen Exposition für die Pfarrkirche entstehen könnten“³³.

Fast alle diese Messen erhielten von päpstlichen Legaten oder Bischöfen Ablässe, die die Gläubigen zum Besuche ermuntern sollten.

³⁰ Ed. Dumoutet führt ein Beispiel aus Amiens aus dem J. 1530 an, in dem von der Aussetzung des SS. an jedem Donnerstag die Rede ist; ob während der Messe, ist nicht gesagt. *Le désir de voir l'hostie* (1926) 87.

³¹ *Nos . . . tibi, qui ut asseris in ecclesia Misnensi dudum per certum progenitorem tuum marchionem Misnensem quandam perpetuam missam singulis quintis feriis de corpore Christi solemniter decantandam cum ostensione sacramenti eukaristiae fundatam fuisse et sacramentum eukaristiae in monstrantia seu vase vitrio aut cristallino auro vel argento circumdata seu circumdato et aliunde lintheo vel serico iuxta morem patriae Alamaniae minime velatum teneri consuetum propter prohibitionem per dilectum filium nostrum Nicolaum . . . presbyterum cardinalem tunc in partibus illis apostolicae sedis legatum factam publice ostendi non posse, ut tempore celebrationis huiusmodi in dicta ecclesia in dictis feriis et tua presentia duntaxat sacramentum eukaristiae in altari vel loco ad hoc congruo . . . in monstrantia seu vase huiusmodi publice absque velo collocari . . . concedimus.* — U.-B. des Hochstifts Meißen; Cod. diplomat. Saxoniae reg. II 3 (1867) n. 1034.

³² Diese Untersuchung ist ein Beleg dafür, wie viele Nachrichten über liturgische Dinge und über Riten des MA in den Stadt- und Bistumsurkunden enthalten sind. Leider sind sie bisher nur sehr wenig für diese Zwecke benützt worden.

³³ U.-B. der Vögte von Weida II n. 501; Thüringische Geschichtsquellen 5, II (1892).

Die Fronleichnamsgilden³⁴ machten ihren Mitgliedern zur Pflicht, ihnen beizuwohnen und beim Gesange mitzuwirken; an anderen Orten wurden eigene Bruderschaften gegründet, um die Stiftung solcher Donnerstagsmessen zu ermöglichen. Sie wurden deshalb auch wohl, wie z. B. 1446 in Müncheberg (Mittelmark)³⁵, *Gulde seu Confraternitates missarum corporis Christi* genannt.

So wurde z. B. 1460 in dem altmärkischen Städtchen Salzwedel eine Gilde gegründet, die alle Donnerstage eine Fronleichnamsmesse lesen ließ. Der Priester trug das Sakrament auf den Altar, „dar to so schollen de Brodere der broderscopp des hilgen lichnames Christi syngen myt dem prestere und scholern samtliken myt ynniger andacht: *homo quidam fecit*. Item dat responsorium wente to dem versche und de misse darnegeßt to syngende in aller wise und wanheyden, also id wontlick ist nach verlope der tijd, in organis unde anderen Sange und amme latesten in dem affdragen des Sacramentes Christi: *Discubuit*“³⁶.

Einige dieser Gilden erhielten auch die Erlaubnis, vor der Messe eine Prozession mit dem SS., teils nur in der Kirche, teils um die Kirche herum und über den Friedhof, abzuhalten, so in der zweiten Hälfte des 14. Jh. in Wormdit (Diöz. Ermland)³⁷ und 1473 in Dresden³⁸.

Da diese Messen fast nie an dem Fronaltar, sondern an einem Nebenalтарь, für den die Stiftung gemacht war, gelesen wurden, war es nötig, das Allerheiligste dahin zu übertragen. Man tat das je nach der Größe der gestifteten Summe mit mehr oder weniger Feierlichkeit; oft wurde eine eigentliche Prozession abgehalten, an der Ministranten mit Kerzen und Weihrauchgefäßen, Sänger und Laien teilnahmen³⁹.

³⁴ Etwa seit dem letzten Drittel des 14. Jh. sind in Niederdeutschland *fraternitates corporis Christi* mit dieser Bestimmung bekannt. Den Zweck, den Priester auf dem Versegang zu begleiten, den der sel. Franziskaner Bernardin von Feltre († 1494) den von ihm gegründeten Fronleichnamsbruderschaften gab, erhielten sie in Deutschland erst im 16. Jh.

³⁵ In einem Ablaßbrief des Bischofs von Lebus. Riedel a. a. O. I 20 (1861) 160.

³⁶ Riedel a. a. O. I 14 (1857) 321. Im J. 1467 gab der Bischof von Verden denjenigen Gildenbrüdern einen Ablaß, die als Sänger mitwirkten. Ebda.

³⁷ 1379 gab der Bischof von Ermland denen, die an den Prozessionen und den Messen teilnahmen, 40 Tage Ablaß. Die Bruderschaft selbst und die Prozession bestand schon früher. *Monumenta historiae Warmiensis* Abt. I 3 (Braunsberg u. Leipzig 1870) n. 83.

³⁸ Der Bischof Dietrich von Meißen willfahrt der Bitte der Dresdener Fronleichnamsgilde, die Zinsen einer Stiftung für diesen Donnerstagsgottesdienst zu verwenden, *quatinus huiusmodi census benigne suscipere et certae processioni unacum venerabili sacramento dominici corporis singulis quintis feriis ante inceptionem missae eiusdem fraternitatis Corporis Christi in dicta capella s. Crucis, quae ab antiquo ibidem consuevit sollempniter decantari, fiendae unire et appropriare dignemur*. — U.-B. der Stadt Dresden n. 361; *Cod. diplomat. Saxoniae regiae* II 5 (1875).

³⁹ So heißt es 1421 in einem Ablaßbrief des Erzbischofs von Bremen für die Pfarrkirche in Kiel: *Omnibus . . . vere confessis et contritis, qui ad missam singulis*

Fast immer wurden bei diesem Hin- und Zurücktragen auch eucharistische Antiphonen und Lieder gesungen. So brachte in der Stadt Kamenz, wo die Gildenbrüder während der ganzen Fronleichnamsoktav und außerdem alle Donnerstage die *missa de corpore Christi* singen sollten, der Zelebrant das SS. unter dem Gesang des *Tantum ergo sacramentum* an den Altar⁴⁰; in Schweden stimmte man dabei das *O salutaris hostia* an⁴¹.

An anderen Orten erhielten diese Feiern dadurch noch mehr den Charakter sakramentaler Andachten, daß nach der Epistel eine eucharistische Sequenz oder Antiphon gesungen und dabei die konsekrierte Hostie dem Volke gezeigt wurde. 1382 bestätigte der päpstliche Kardinallegat Pileus de Prata die Fronleichnambruderschaft in Dresden, die gestiftet war, „damit durch ihre Priester jeden Donnerstag eine Messe zu Ehren des hochheiligen Leibes des Herrn gelesen würde... Am Ende der Sequenz soll das Sakrament, das in einem geweihten Beryllgefäß liegt, vom Zelebranten unter dem Gesang des *Ecce panis angelorum* dem gläubigen Volke gezeigt werden“. Wer dieser Feier beiwohnte, erhielt 100 Tage Ablass⁴².

1467 machte ein Bürger in Stendal das Vermächtnis, „dat men schole singen des hilgen lychames mysse alle donredage unde schal uthdragen in der monstrancie in deme glase apenbarliken dat werde hl. sacramente ih. chr. . . ., unde men schal dat Sacramente wysen vor deme evangelio unde men schal de messe singen mit allen priesteren... Unde sy scholen ok ghan vor dat Sacramente unde synghen, wen men dat uthdrecht unde jndrecht“⁴³.

Man würde erwarten, daß dabei auch der sakramentale Segen gegeben worden sei, da er ja im 15. Jh. beim Fronleichnamsfest schon weit verbreitete Sitte war. Aber davon ist in all den Stiftungen dieser

quintis feriis in ecclesia parrochiali opidi Kyl . . . ad altare 12 Apostolorum tempore matutinalis officii ob vivifici et ss. corporis et sanguinis J. Chr. sacramenti reverentiam perpetuis temporibus solempniter decantandam et eodem tempore huiusmodi . . . venerabile sacramentum in quadam monstrantia ad idem altare cum luminaribus et canticis ad hoc congruis reverenter et honeste deferendum devote concurrerint, 40 dies indulgentiarum misericorditer indulgemus. Ern. Joach. de Westphalen, *Monumenta inedita rerum Germanic.* (Lipsiae 1739/45) IV 3303.

⁴⁰ U.-B. der Städte Kamenz und Löbau 77; *Codex diplomat. Saxoniae regiae* II 7 (1883).

⁴¹ Oben Anm. 26.

⁴² *In fine sequentiae per ipsum presbyterum officiantem et ad ipsam missam ministrantem ipsum sacramentum dominicum in birillum consecratum positum christifideli populo astanti cantante presbytero 'Ecce panis angelorum' demonstratur.* — U.-B. der Stadt Dresden n. 85 a. a. O. (oben Anm. 38).

⁴³ Riedel a. a. O. (oben Anm. 7) I 15 (1858) 301. In einer anderen Stendaler Stiftung von 1480 heißt es: „ok schal men singen de antiphona *Melchisedech rex etc.* na der epistelen unde wisen dat sacrament, so dat geschiith in unser lewen vrouwen kerke hir to Stendall“. Ebda 374.

Zeit nie die Rede⁴⁴. Erst im J. 1500 wird er in einer Urkunde aus Hildesheim erwähnt, in der sich der Dekan und das Kapitel des Andreasklosters verpflichteten, von den Zinsen zweier Schenkungen an den auf das Fronleichnamsfest folgenden Donnerstagen eine feierliche *missa de corpore Christi* singen zu lassen. Der Ritus wird in dem niederdeutschen Dokument folgendermaßen beschrieben:

„... Einer von den Kaplänen des Dekans soll vor der Messe das Sakramentshäuschen öffnen, und der Zelebrant soll das Sakrament in einem goldenen Gefäß auf den St. Annaaltar tragen. Vorangehen sollen ihm der Diakon und Subdiakon, und diesen die Ministranten, die die Leuchter tragen... und der Küster mit der Sakramentsglocke. Währenddessen soll der Chor kniend die beiden Verse *O salutaris hostia etc.* und *Uni trinoque domino etc.* singen. Nachher soll der Priester das Sakrament auf den Altar setzen, und der Chor soll die Messe beginnen. Während der Sequenz soll der Priester das Sakrament hochheben und zum Chore gewendet die beiden Verse *Ecce panis angelorum etc.* und *In figuris presignatus etc.* anstimmen; während der Chor sie kniend zu Ende singt, soll der Küster mit der Sakramentsglocke läuten. Nachher soll der Priester das Sakrament wieder auf den Altar setzen. Nach Beendigung der Messe soll der Chor den Psalm *De profundis* und einer unserer Priester die Kollekten *Beati Petri etc.*, *Deus misericordie etc.*, *Fidelium* beten. Wenn das fertig ist, soll der Chor die beiden Verse *Tantum ergo etc.* und *Genitori etc.* singen; beim Wort *Benedictio* soll der Priester mit dem Sakrament den Segen über das Volk geben und es dann wieder zurücktragen“⁴⁵.

Wie man sieht, haben diese Donnerstagsmessen den Anlaß zu den ersten eigentlichen Sakramentsandachten gegeben. Eine Weiterentwicklung erfuhren sie dadurch, daß man sie von der Messe los trennte und nach der Vesper und Komplet als selbständige Feiern abhielt.

Bloße Aussetzungen außerhalb der Messe trifft man in Deutschland schon bald nach der Mitte des 14. Jh. an. Sie nahmen am Fronleichnamsfest und seiner Oktav ihren Anfang. Nach dem Ordinarium von 1374 setzten die Straßburger Domherren am Festtage während der ersten Vesper und Matutin das SS. auf den Altar, auf dem nachher die Messe gelesen wurde⁴⁶. Wie aus einer merkwürdigen Stiftungsurkunde hervorgeht, tat man das seit 1394 in dem bayrischen Zisterzienserkloster Kaisersheim (Diöz. Augsburg) auch während der Nachmittagschoren.

Der Abt und der Konvent bezeugen, daß ein Münchner Ehepaar „sechsgulden ungrisch und behamisch ewigs und Jarliches gelts für ein ewigs öllicht“

⁴⁴ In dem oben S. 88 zitierten Ablassbrief des Bischofs von Brixen aus dem J. 1469 könnte vielleicht der Segen mit dem SS. gemeint sein.

⁴⁵ Döbner a. a. O. (oben Anm. 9) VIII n. 417.

⁴⁶ *Ponatur corpus Christi super altare in prima vespera et in matutinis et in missa*. Martène a. a. O. IV c. 29 n. 6.

gegeben hat, „daz tag und nacht brinnent sey vor unsers Herren fronleychnam der da stet in der Monstranz und in dem gehews (Sakramentshäuschen) hinter dem fronaltar und vor dem altar der hl. Driualtigkeit...⁴⁷ auch sol man alliw Jar und Jarlich dy vorgenannten Monstranz mit unsers Herren fronleychnam an unsers Herren leichnam tag an dem abent ze Vesper und ze Complet herauz auf den fronaltar sezen und an den Morgen ze Mettin und ze allen tagzeiten da lazzen stan und sullent in auch wirdiclich auff den selben tag mit der Procession in Iren kyrchen und umb den Crewczgang tragen dem hl. fronleichnam ze lob und ze eren; und darnach dy acht tag als der antlaz wert, sol man dyselben Monstrancz mit unsers Herrn fronleychnam all tag herfür auf dem altar setzen und alltagzeit da lazzen stan, und sullen auch denn da vor zwo Wandel kerczen prinnen von Wachs, dyweil man dy tagzeit singet oder list ungevürlich. Ez ist auch ze wissen, daz man dy drey hochzeitlich tag ze Weyhennachten, ze Ostern und ze pfingsten dy Monstranzen mit unsers Herrn fronleichnam des Abents ze Vesper und ze Complet und an Morgen ze Metten, ze Mess und ze allen tagzeiten auff den fronaltar sezen und da stan lazzen sol all tagzeit“⁴⁸.

Auch die Karthäuser haben in der zweiten Hälfte des 15. Jh.⁴⁹ in einigen Klöstern das SS. sogar während der ganzen Fronleichnamsoktav exponiert.

In Norddeutschland fing man an, nachmittägliche Aussetzungen einmal in der Woche während des ganzen Jahres abzuhalten. Im J. 1390 bestimmten das Domstift und der Rat von Stendal (Altmark), „dat men datsulve belde (der Mutter Gottes) med deme sacramento alle vrydaghen avende unde alle sonnavenden morghen unde alle feste scole setten uppert alter in unser vrowen parre, oft neyn interdictum en were“⁵⁰.

Ob bei diesen Expositionen der Segen gegeben wurde, ob öffentliche Gebete verrichtet oder eucharistische Lieder gesungen wurden, d. h. ob Sakramentsandachten gehalten wurden, ist aus den Urkunden nicht zu entnehmen. Es ist aber unwahrscheinlich. Denn auch wo man ihre Erwähnung erwarten würde, werden sie nicht genannt. 1435 gab der Trierer Erzbischof den Prämonstratenserinnen von Altenburg (bei Wetzlar) die Erlaubnis, statt der Messe, die sie oft entbehren mußten, das SS. unverhüllt auszusetzen, aber von irgendeiner Andacht oder vom Segen redet er nicht⁵¹.

⁴⁷ Über diese ständige Aussetzung im Sakramentshäuschen berichtet ausführlich die Knebelsche Klosterchronik; *Zisterzienser Chronik* 23 (1911) 25.

⁴⁸ *Monumenta boica* XX (1811) n. 116.

⁴⁹ Jedenfalls vor dem J. 1474; Carol. Le Couteulx, *Annales ord. Cisterc.* (Monstrolii 1887/91) ad a. 1264 n. 3.

⁵⁰ Riedel a. a. O. I 5 (1845) 141.

⁵¹ Quia, ut intelleximus, non bene possunt omni die in vestro monasterio missarum solemnna commode celebrari, idcirco . . . ut in monstrantia benedicta sacramentum Corporis D. n. I. Chr. visibiliter per corallum album aut vitrum ad hoc aptum in vestra ecclesia super altari maiori vel in aliquo alio loco decenti communiter habeatur et extra missarum tempora sub clausura custodiatur sic, quod saltem in quolibet mense per sacerdotem idoneum sumatur et renovetur ac denuo consecratur, nec passim et indistincte, sed duntaxat quando missam habere commode

Erst gegen Ende des 15. Jh. wird das in Stiftungsurkunden aus Hildesheim und der Diözese Meißen beigelegt. 1493 erlaubt Johann von Meißen der Pfarrkirche seiner Bischofsstadt, jeden Donnerstag zur Vesperzeit das Sakrament „verhüllt und nicht anders“⁵² in der Kirche herumzutragen und auf dem Altar, auf dem man die *missae de corpore Christi* zu lesen pflegte, auszusetzen. Allen, die mitsingen oder eine brennende Kerze tragen oder wenigstens fünf „Vaterunser“ und „Ge-grüßet seist du, Maria“ zu Ehren des Leidens Christi beten, gibt er 40 Tage Ablass⁵³.

Daß zur Vesperzeit Andachten abgehalten wurden, war nichts Ungewohntes. Etwa seit der Mitte des 13. Jh. wurden abends in Kirchen und Kapellen zu Ehren des Gekreuzigten oder seiner Mutter Lieder gesungen und Litaneien gebetet. Diese „Salve Regina“, wie man sie in Deutschland nannte, waren beim Volke sehr beliebt, und besonders vom 14. Jh. an wurden viele Stiftungen gemacht, um sie würdig abzuhalten. Nie aber hat man dabei das Allerheiligste ausgesetzt oder mit ihm den Segen gegeben. Auch als man anfang, abends sakramentale Andachten zu halten, sind sie nicht, wie man es oft darstellt⁵⁴, aus jenen „Salve Regina“, sondern aus den Feiern in den Donnerstagsmessen hervorgegangen. Nur in einigen norddeutschen Kirchen, in denen sich der Ritus der Aussetzungsmessen am meisten entwickelt hatte, sind sie auf-gekommen, obwohl die abendlichen *laudes b. Mariae* überall gesungen wurden⁵⁵.

non potestis, illa hora patenter appareat, qua apud vos alias consueverunt missarum solennia celebrari, devotioni vestrae ad nostrae voluntatis beneplacitum indulgemus. Valent. Ferd. de Gudenus, *Codex diplomat. anecdotorum res Moguntinas... illustrantium* (Francofurti 1743/68) IV 221. Auch bei Blattau a. a. O. 272. Diesen Gebrauch, statt der Messe, die aus irgendeinem Grunde nicht gelesen werden konnte, das SS. auszusetzen, kannte man auch anderwärts; vgl. oben S. 86.

⁵² Durch diese ausdrückliche Hervorhebung will der Bischof den unten zu erwähnenden Vorschriften des Kardinallegaten Nikolaus von Kues entsprechen.

⁵³ *Concedimus quod singulis quintis feriis vespero tempore... vivificum Christi corpus et in memoriam dominicae passionis cum omnibus ceremonialibus solennitate adhibitis canticis solitis et consuetis et mechanicorum aliorumque piorum hominum candelis ac luminibus monstrantia sub velamine tamen et haud aliter processionaliter ferri immo et portari atque in altari, ubi missa de corpore Christi dicenda venit, locari valeat.* — U.-B. der Stadt Meißen n. 311; *Codex diplomat. Saxoniae reg.* II 4 (1873).

⁵⁴ So de Buck S. J., *Origines des Saluts du Saint-Sacrement* (Collection des Précis Historiques, Bruxelles 21 [1872] 59) und H. Thurston S. J., *The Month* 98 (1901) 264. Beide Autoren setzen auch die Entstehung der Sakramentsandachten in die Mitte des 16. Jh., d. h. ungefähr 100 Jahre zu spät an.

⁵⁵ In einem Ablassbrief des Generalvikars von Verden aus dem J. 1408 für die Marienkirche in Salzwedel (Altmark) werden die *laudes b. Mariae* und die *laudes ss. sacramenti* nebeneinander genannt. *Cunctis in quadragesima, dum laus b. Virginis 'Salve Regina' et similiter sextis feriis, quum 'O sacrum convivium' ob reverentiam sacramenti canitur... personaliter interessentibus... 40 dies indulgentiarum et unam carenam... relaxamus.* Riedel a. a. O. I 14 (1857) 207. Ob dabei auch das SS. ausgesetzt wurde?

Die ersten ausführlichen Rubriken sind wieder aus Hildesheim erhalten. Dort wurden 1493 für die 10 Donnerstage nach der Fronleichnamsoktav solche abendlichen Segensandachten gestiftet; in Anlehnung an einen alten Ausdruck nannte man sie „Stationen“, weil der Priester das Allerheiligste vom Tabernakel auf einen Altar übertrug, wo er „Station“ machte und den Segen abhielt. Wegen der Bedeutung, die ihr Alter diesen Rubriken gibt, will ich sie ganz aus dem Niederdeutschen übersetzen.

„Der Küster soll zu jeder dieser 10 Stationen während des Nachtgesangs (Komplet) dreimal mit der großen Glocke einladen. Nach diesem Gebet sollen 2 Kanoniker . . ., in purpurne cappa gekleidet . . ., mit dem Chor *O sacrum convivium* anstimmen; die Schellen im Chor und die Orgeln sollen einfallen. Während dieses Gesangs soll der Chor nach der Station in die Mitte der Kirche gehen; der Priester, der die Vesper und den Nachtgesang intoniert hat, soll in purpurner cappa sich von einem Kaplan das Sakramentshaus öffnen lassen und sich bereit machen, das hl. Sakrament zu tragen. Der Küster mit der Sakramentsglocke, zwei Knaben mit Engeln, auf denen Kerzen sind, und ein anderer mit dem Weihrauchfaß sollen auf den Priester warten. Wenn dann die Antiphon ausgesungen ist, soll der Chor kniend den Gesang anstimmen: *O salutaris hostia uni trinoque Domino*, der Küster mit der Sakramentsglocke läuten und der Priester soll das hl. Sakrament, in seinem Tabernakel eingeschlossen (versloten in syneme tabernakel), würdig zum St. Annaaltar tragen. Der Küster und die Kinder mit den Kerzen und dem Weihrauchfaß sollen vor dem Priester hergehen. Wenn dieser mit dem Sakrament den Segen gegeben hat, soll er es im Tabernakel zwischen den Kerzen auf den Altar setzen; der Knabe mit dem Weihrauchfaß soll bei ihm stehen und das Sakrament inzensieren, solange die Station dauert. Dann soll der Chor mit den Orgeln die Antiphon *Melchisedech* anheben, nachher das Responsorium *Discubuit Jhesus* und den Vers *Fecit Assuerus* und *Gloria Patri*. Nachher soll der Priester das würdige Sakrament mit seinem Tabernakel vom Altar nehmen, sich damit zum Chor hinwenden und das *Ecce panis angelorum* und dann das *In figuris presignatus* anstimmen. Der Chor soll kniend weiterfahren und der Küster mit der Sakramentsglocke läuten. Wenn der Gesang aus ist, soll der Priester die Versikel *Cibavit eos dominus* und die Kollekte *Maiestatem tuam* von unserm hl. Patron Andreas unter einer Schlußformel beten. Dann soll der Chor kniend das *Tantum ergo sacramentum* und *Genitori genitoque* singen. Wenn er zu dem Wort *benedictio* kommt, soll der Priester den Segen mit dem hl. Sakrament geben und es gleich wieder zurücktragen, unter Vorantritt der Knaben mit den Kerzen und dem Weihrauchfaß. Zum letzten Vers soll der Chor *Amen* singen. Dann soll er den Psalm *De profundis* beten, und der Priester, der das Sakrament getragen, soll dazu die Versikel und die Kollekte lesen in der gewöhnlichen Art, wie es nach dem *Salve regina misericordiae* geschieht“⁵⁶.

Im J. 1497 wurden wieder 10 Stationen gestiftet, die sich an die obigen anschließen sollten⁵⁷.

⁵⁶ Döbner a. a. O. VIII n. 264.

⁵⁷ Ebda n. 338. Auch 1495 wurden 4 Stationen gestiftet, ebenso 10 für die Lambertikirche im J. 1491, ebda n. 316; 228.

Hildesheim und Meißen sind aber nicht die einzigen Städte, aus denen um diese Zeit solche eucharistischen Nachmittagsandachten bekannt sind. 1500 erlaubte der Kardinalbischof von Ostia der Fronleichnamsgilde in Salzwedel (Altmark), jeden Sonntag nach der Vesper das unverhüllte SS. mit dem feierlichen Ritus, der am Fronleichnamsfeste bei der Übertragung Sitte war, auf einen Choraltar bringen und seine *laudes* singen zu lassen⁵⁸.

Auch in einzelnen Gegenden Süddeutschlands waren diese Sakramentsandachten, wenigstens am Fronleichnamsfeste, schon aufgenommen. Die Gottesdienstordnung der württembergischen Pfarrei Lorch vom J. 1508 schrieb vor, an diesem Tage das Allerheiligste während der einzelnen Horen auszusetzen und am Anfang und Schluß das *Tantum ergo* oder ein ähnliches Sakramentslied zu singen⁵⁹.

Weder in Salzwedel noch in Lorch wird verlangt, daß auch der Segen mit dem SS. gegeben werde; dem entspricht, daß er auch — von Hildesheim abgesehen — in den vielen Stiftungen von Donnerstagsmessen, die aus Nord- und Ostdeutschland bekannt sind, kaum je erwähnt wird. Man darf also annehmen, daß er auch nicht erteilt wurde.

Dagegen wurde er um diese Zeit im Klarissenkloster zu Mantua nicht selten gespendet. In der Biographie der sel. Paula von Montaldo (1453—1514), die seit ihrem 15. Lebensjahre diesem Konvent angehörte, heißt es: „Niemals wollte sie wegbleiben, wenn in der Kirche der Nonnen der Segen mit dem hochheiligen Sakramente gegeben wurde“⁶⁰.

In anderen Ländern waren um diese Zeit Aussetzungen außerhalb der Messe, mit oder ohne Segen, noch eine große Seltenheit; höchstens fanden sie während der Fronleichnamsoktav statt. So machte 1499 ein Domkapitular in Amiens eine Stiftung, damit das Sakrament an diesen

⁵⁸ Der Kardinal erlaubt, *ut singulis diebus Dominicis cuiuslibet mensis annis singulis, postquam vespere in parochiali ecclesia s. Catherine... recitate fuerint, Venerabile Eucaristie sacramentum Corporis d. n. J. Chr. a loco, in quo in eadem ecclesia reconditum existit, usque ad primum altare in descensu chori predictae ecclesiae per ipsius ecclesiae Rectorem seu alium ydoneum presbyterum secularem vel regularem cum debita reverentia et honore ac ceremoniis debitis adhibitis et aliis, prout in festo eiusdem Corporis d. n. i. Chr. deferri consuevit, in Monstrantia sua discoopertum et in aperto processionaliter deferri ac laudes in similibus decantari solitas decantari facere possitis.* Riedel a. a. O. I 14 (1857) 468.

⁵⁹ *Nota diligenter quod in festo corporis Christi habes consecrare magnam particulam quam reponas ad consuetum reservatorium vulgariter monstrantz, quod in singulis horis exhibebitur populo in principio et fine cantando 'Tantum ergo sacramentum' vel aliquid simile.* Gebh. Mehring, *Stift Lorch* (1911) = *Württemberg. Geschichtsquellen* XII 137.

⁶⁰ *Numquam abesse voluit, quando in ecclesia monialibus ss. sacramenti impertiretur benedictio.* — *Acta Sanctorum* Oct. XIII 218.

Tagen nach der Komplet auf den Hochaltar gebracht und zur Verehrung ausgesetzt werden konnte. Am Schlusse sang man das *Ave verum* mit der zugehörigen Oration. Vom Segen wird nichts gesagt⁶¹.

In Belgien und Holland sind diese Sakramentsandachten mindestens seit dem letzten Drittel des 16. Jh. bekannt. Um diese Zeit bestanden sie in Antwerpen und in Amsterdam, wo in der Mirakelkapelle jeden Donnerstag „het lof van het heilig Sacrament“ gesungen wurde⁶².

1577 schaffte eine Diözesansynode in Ypern die *missa sicca* ab, die die Pfarrer am Sonntag zu lesen pflegten, um denen, die dem Hochamt nicht beiwohnen konnten, irgendeinen Gottesdienst zu verschaffen. Statt dessen führte sie die *laudes ven. Sacramenti* mit Aussetzung ein⁶³.

In Frankreich haben diese „saluts“ oder „Segen“ erst im 17. Jh. allgemeine Verbreitung gefunden⁶⁴; aus England sind sie nicht vor dem 18. Jh. bekannt⁶⁵.

Es ist jetzt noch die Frage zu behandeln, ob das Sakrament in diesen Fronleichnamsmessen und Nachmittagsandachten verhüllt oder unverhüllt ausgesetzt wurde. Daß es bei den Prozessionen mindestens schon in der zweiten Hälfte des 14. Jh. in durchsichtigem Gefäße umhergetragen wurde, haben wir oben gesehen. Auch in den Donnerstagsmessen dieser Zeit ist es offen gezeigt und ausgesetzt worden. In vielen Berichten ist dies ausdrücklich gesagt; sie reden von einer Monstranz oder einem Beryllgefäß, in dem es auf den Altar gebracht wird⁶⁶; in anderen Urkunden ist das wohl als selbstverständlich vorausgesetzt.

Wie bei der Elevation in der Messe, zog die konsekrierte Hostie auch hier das Volk an; wie dort hoffte man, daß ihr Anblick dem

⁶¹ Nach E. Dumoutet a. a. O. 86.

⁶² V. de Buck a. a. O. (oben Anm. 54) 66. Vgl. auch Van de Velde, *Origine du Salut du S. Sacrement en Belgique* (Questions liturg. et paroissiales 1925, S. 289).

⁶³ *Missam quam siccam vocant omnino fieri prohibemus, etiam in locis, in quibus unicus sacerdos est, sed in his, loco primae missae, decantari poterunt Laudes ven. Sacramenti et ipsa eucharistia populo adoranda exhiberi, cum brevi ad populum et maxime ad iuventutem monitione et institutione circa rudimenta fidei.* Hartzheim a. a. O. (oben Anm. 18) VII 848.

⁶⁴ So sagt E. Dumoutet a. a. O. 88: „Les registres paroissiaux de Paris que nous avons consultés ne mentionnent jamais l'exposition du Saint-Sacrement aux Saluts du soir, avant le XVII^e siècle.“

⁶⁵ Vgl. H. Thurston, *The Month* 106 (1905) 394.

⁶⁶ Noch ein Beispiel sei aus der Diözese Meißen zitiert, wo der Bischof 1434 in Pirna gestattete *corpus dominicum in vase seu monstrantia vel alio perlucido alias ad hoc congruo et honesto per sacerdotes et signanter altaristam eiusdem altaris exponere ad altare huiusmodi et deinde in ciborium more solito deponendum.* — *U.-B. der Stadt Pirna* n. 103; *Cod. diplomat. Saxoniae regiae* II 5 (1875).

Seelenheil nütze und vom Körper Schaden abwende. Wahre Frömmigkeit und Aberglaube verbanden sich und bewirkten, daß sich bei diesen Gelegenheiten die Kirchen füllten. Kein Wunder, daß viele Geistliche dieser Neigung des Volkes entgegenkamen und immer häufiger solche Prozessionen und Aussetzungen veranstalteten.

Aber auch der heftige Kampf gegen diese neue Gewohnheit und besonders gegen das Übermaß setzte Mitte des 15. Jh. ein. In Deutschland, wo ja die Aussetzungen um diese Zeit allein Sitte waren, und wo noch die vielen Wetter-Prozessionen und Segen mit dem SS. hinzukamen, wurde er mit großer Heftigkeit geführt.

Mancherorts war es ein Kampf des Pfarrklerus gegen die Orden, die durch die häufigen Expositionen Propaganda für ihre Kirchen und Kapellen machten⁶⁷; anderwärts war es Empörung über die Mißbräuche und Ausartungen, die nur zu oft die theophorischen Prozessionen entweiheten.

Viele Bischöfe und Priester beklagten es, daß die Scheu vor dem Geheimnis, die Ehrfurcht vor dem Sakrament geschwunden sei, seit es so oft hüllenlos den Blicken gezeigt würde. Immer kehrte diese Klage in den Synoden wieder und gab einen der Hauptgründe für die Unterdrückung oder Einschränkung ab. „Das Sakrament oft aussetzen“, sagte die Synode von Schwerin 1492, „heißt nicht es ehren, sondern es der Geringschätzung preisgeben, weil es den Laien zu familiär wird“⁶⁸.

Der Widerspruch anderer war prinzipiell und richtete sich gegen die Einrichtung selbst. Die Eucharistie ist als Opfer und Speise eingesetzt, aber nicht um durch Stadt und Feld getragen oder auf dem Altar exponiert zu werden⁶⁹. So hatte schon der päpstliche Legat Nikolaus von Cusa gesagt, „sie sei als Speise, nicht als Schaumittel eingesetzt“⁷⁰. Aber so radikal, wie das klang, war es wohl nicht gemeint. Seine Reformdekrete verboten nur die Prozessionen und Aussetzungen außerhalb der Fronleichnamszeit, und in Magdeburg hat er 1451 selbst das SS. getragen und den Segen gegeben⁷¹.

⁶⁷ Vgl. oben 86; 89.

⁶⁸ Hartzheim a. a. O. V 646. Vgl. oben Anm. 19.

⁶⁹ Vgl. über diesen Einwand Adolf Franz, *Die kirchl. Benediktionen im MA.* (1909) II 73; 106.

⁷⁰ Alb. Krantzius, *Metropolis* (Frankfurt a. M. 1576) XI c. 39. Auch die Reformvorschläge für das Provinzialkonzil von Salzburg 1490 wiederholten diese Begründung. *Item ut provideretur de corpore Dominico, ne ad alios deferatur usus quam ad eos, ad quos est institutum, et ne publice seu aperte ad aspectum teneatur.* Flor. Dalham, *Concilia Salisburgensia* (Augustae apud Vindelicos 1788) 242. Das Konzil selbst hat nur die Mißbräuche abgeschafft. Gegen diesen Einwand, den besonders heftig später die Protestanten machten, schrieb u. a. der Frankfurter Pfarrer und Wiener Bischof Freder. Nausea († 1552) in seinem *Catechism. cathol.* VI c. 38.

⁷¹ *Dominica infra octavas corporis Christi cardinalis ivit in processione cum archiepiscopo et portavit sacramentum corporis Christi et in ostensione fuit presens*

Alle diese Gründe veranlaßten die deutschen Synoden und Bischöfe, gegen die vielen theophorischen Prozessionen und Aussetzungen vorzugehen. Der Kampf richtete sich aber nur gegen das unverhüllte Zeigen des Sakramentes; damit war ja der Aberglaube des Volkes und die Rivalität unter der Geistlichkeit verbunden. Es im Ziborium oder unter einem Velum auszusetzen, war ungefährlich; diese Art zog die Leute, die ja die konsekrierte Hostie selbst sehen wollten und davon Heilswirkungen erwarteten, nicht in die Kirche. Auch die Ehrfurcht vor dem Heiligen schien dadurch nicht verletzt. Darum erklärte auch der von zwei Dominikanern verfaßte *Hexenhammer* 1487 die sehr alte Gewohnheit französischer und deutscher Kirchen, das Wetter zu segnen, nicht für abergläubisch und erlaubte das Hinaustragen des SS. in geschlossener Pyxis; aber es sollte nicht unverhüllt den Blicken ausgesetzt werden⁷².

Etwa vom Anfang des 15. Jh. an begann der Kampf. Synoden und Bischöfe waren sich darüber einig, daß die konsekrierte Hostie nicht zu oft dem Volke gezeigt werden dürfe; aber was unter „zu oft“ zu verstehen sei, wurde verschieden beantwortet.

Die ersten Reformdekrete beschränkten die theophorischen Prozessionen und die Aussetzungen auf die Zeit des Fronleichnamfestes, so im J. 1416 der Bischof von Breslau⁷³. Dieser Regelung schloß sich der Kardinallegat Nikolaus von Kues an, so 1451 in Bamberg, Magdeburg⁷⁴ und Mainz⁷⁵; 1452 tat das unter seinem Einfluß auch die Diözesansynode von Augsburg⁷⁶, während die Stiftsherren von St. Kastor in Koblenz die Sakramentsprozessionen noch an vier Feiertagen zuließen⁷⁷.

Im J. 1452 erließ das Provinzialkonzil von Köln unter dem Vorsitz des Kardinals eine Verordnung, die man vielleicht als die

et dedit benedictionem super populum. — Gesta archiepisc. Magdeburg.; Mon. German. hist., Scriptores XIV 470.

⁷² *Antiquissimae consuetudines ecclesiarum Galliae et quarundam Germaniae, cum decreverint eucharistiam ad auram deportare, non poterit hoc esse illicitum, verum quod non in patulo, sed in sacrario abscondito et incluso. II q. II c. 7.* Auch Nikolaus von Kues ging 1451 bei seinem Aufenthalt in Hildesheim nur gegen die Prozessionen mit sichtbar getragenen SS. vor; es sollte in Zukunft in einem verschlossenen Gefäß, wie auf dem Versegelgang, getragen werden. Ad. Bertram, *Geschichte des Bistums Hildesheim* (1899/1925) I 481.

⁷³ Oben 86.

⁷⁴ *Historisches Jahrbuch VIII* 641; 647.

⁷⁵ Hartzheim a. a. O. V 408.

⁷⁶ *Ne populi fidelis devotio ex frequenti eius visione tepescat, ordinat haec synodus, quod deinceps ipsum sacramentum visibiliter in monstrantiis praeterquam in festo corporis Christi et per eius octavas deferri et sub officio divino eiusdem octavae ostendi non debeat, etiam occasione cuiuscunque fraternitatis aut institutionis desuper factae.* Placidus Braun, *Geschichte der Bischöfe von Augsburg III* (Augsburg 1814) 30.

⁷⁷ Blattau a. a. O. (oben Anm. 6) 356.

Normalregelung des folgenden Jahrhunderts bezeichnen kann. „Zur größeren Ehre des hl. Sakraments verordnen wir, daß es in Zukunft nicht mehr sichtbar in Monstranzen ausgestellt oder herumgetragen werde, außer am Fronleichnamsfest und seiner Oktav; außerhalb dieser Zeit aber nur einmal im Jahr in jeder Stadt, jedem Flecken oder jeder Pfarrei, oder wenn der Bischof dies eigens erlaubt hat, oder um Frieden zu erbitten, oder wenn eine Not und Gefahr den Staat bedroht; aber dabei muß die größte Ehrfurcht und Andacht herrschen. Durch dieses Dekret sollen jedoch löbliche Gewohnheitsrechte dieses Domes⁷⁸ und der Kathedalkirchen der Suffragane nicht abgeschafft werden“⁷⁹.

Dieses Dekret, in dem der päpstliche Legat seine frühere Strenge zugunsten der herrschenden Sitte etwas gemildert hat, ist auf lange Zeit in Deutschland maßgebend geblieben und hat viele Bischöfe, z. B. 1500 in Kamin (Pommern)⁸⁰, veranlaßt, die Umgänge und Aussetzungen mit unverhülltem SS. außerhalb der Zeit des Fronleichnamsfestes abzuschaffen oder doch sehr einzuschränken.

Natürlich richtete sich der Kardinal besonders auch gegen die Donnerstagsmessen, deren Aussetzungen ja in einem großen Teile seines Legationsbezirkes Sitte waren. In den Stiftungsurkunden tritt das deutlich hervor; der Erlaubnis, solche Messen zu lesen, wird ausdrücklich beigelegt, daß das SS. nur verhüllt, *sub velamine, in suo reservaculo*, „in dem Viatikumsgefäß“ auf den Altar getragen und ausgesetzt werden dürfe⁸¹.

⁷⁸ In Köln waren theophorische Prozessionen am 2. und 3. Freitag nach Ostern und am Dienstag nach der Pfingstwoche alte Sitte. Binterim a. a. O. (oben Anm. 8) VII 2, 340. Die glänzendste Prozession, „die große Gottestracht“, wurde zu Ehren der hl. Lanze und der Nägel des Herrn, die zum Krönungsschatze gehörten, vom Domkapitel auf Kosten der Stadt abgehalten; alle Kirchen und Klöster nahmen daran teil.

⁷⁹ *Item ad maiorem honorem ss. sacramenti statuimus, quod deinceps ipsum ss. sacramentum nullatenus visibiliter in quibuscunque monstrantiis ponatur aut deferatur nisi in ss. festo Corporis Christi cum suis octavis, et extra huiusmodi festa cum suis octavis semel in anno in qualibet civitate aut oppido seu parochia, vel ex singulari indulto Ordinarii, aut alias pro pace vel alia necessitate imminente et indispositione rempublicam praegravante, et tunc cum summa reverentia atque devotione. In praemissis tamen laudabilibus consuetudinibus huius Metropoliticae et Cathedralium Ecclesiarum Suffraganeorum eiusdem semper salvis.* Hartzheim a. a. O. V 416.

⁸⁰ *Arca s. sacramenti semel duntaxat in anno circumferatur vel monstretur.* Hartzheim, ebda 675.

⁸¹ Als Beispiel sei die Erlaubnis des Bischofs Johann von Verden (1467) für die Bruderschaft im altmärkischen Städtchen Salzwedel angeführt. *Eciam ut per celebrantem missam de Corpore christi gloriosissimum sacramentum Eukaristie in piscide clausa cum solempnitate prout fieri consueverit, portari possit et in altari stare missa durante permitti et missa finita deferri et in locum suum reponi possit... concedimus facultatem.* Riedel a. a. O. I 14 (1857) 332. Im J. 1494 erlaubte

Bei der großen Anziehungskraft, die aber der Anblick der konsekrierten Hostie auf das Volk ausübte, dauerte es nicht lange, bis Fürsten und Städte, Kleriker und Laien auf Beibehaltung oder Wiedereinführung der Aussetzungen drängten. Schon 1461 gestattete der Bischof von Hildesheim auf Bitten des Herzogs von Braunschweig-Lüneburg dem Pfarrer von Celle, „das hochw. Gut in auro, argento, beryllo seu monstrantia öffentlich umherzutragen, um so das Volk zu größerer Frömmigkeit anzuregen“⁸².

Um dies öfters, etwa einmal im Monat oder alle Donnerstage, tun zu dürfen, hielt man päpstliche Erlaubnis für notwendig. Sie wurde oft erbeten und oft gegeben; die Päpste waren die ersten, die gegen das Dekret des Kölner Konzils und des Kardinals Nikolaus von Kues Ausnahmen gewährten und die Reformbestrebungen der Bischöfe erschwerten. Schon 1456 erteilte Kalixt III. Friedrich II. von Sachsen das Privileg, daß das Sakrament in Meißen jeden Donnerstag *in monstrantia seu vase vitrio aut cristallino auro vel argento circumdata*, allerdings nur in Gegenwart des Kurfürsten selbst, ausgesetzt werden dürfe⁸³. Ohne jede Einschränkung gab 1468 Paul II. zwei Kirchen in Leipzig diese Erlaubnis⁸⁴. 1501 gestattete der Kardinallegat Raimund der Fronleichnamsgilde in Hattenheim (Niederrheingau, Diöz. Mainz), am Kirchweihfest und an den Tagen, an denen das Volk die Kirche zahlreich besuchte, das Sakrament *sine velamine* über den Friedhof zu tragen; außerdem durfte es am Todestage des Pfarrers und seiner Eltern und Wohltäter auf einem Altar ausgesetzt werden⁸⁵.

Auch Leo X. hat solche Privilegien für süddeutsche, mährische und ungarische Kirchen gegeben⁸⁶.

das sein Nachfolger für die Kirche in Visselhövede auch nur *in viatico sive pixide pro communione fidelium aptata*. Joh. Vogt, *Monum. inedita rerum German. praecipue Bremensium* (Bremen 1740/52) I 324. Andere Beispiele oben 89.

⁸² Zeitschrift der Ges. für niedersächs. Kirchengesch. VI (1901) 191.

⁸³ Oben 89.

⁸⁴ Brief des Kardinals Philipp an den Propst des Thomasklosters. *Ex parte tua fuit propositum coram nobis quod...dudum observatum existit, ut dominicum corpus singulo die Iovis...processionaliter et solempniter deferretur ac ibidem cum missis et aliis divinis officiis prout debitum est veneratur; ut autem in populo augeatur devotio cultusque divinus crescat et eo libentius Christi fideles ad huiusmodi concurrant devote acturi gratias creatori nostro, supplicari fecisti humiliter, ut tibi et successoribus tuis in dicto monasterio et ecclesia s. Nicolai in processionibus huiusmodi corpus Christi reverenter in uno vase argenteo circumdato berillo seu cristallo mundo, ut a circumstantibus decerni et videri possit atque ardentius adorari, deferri processionaliter prout moris est liceat. Nos igitur...auctoritate domini papae cuius poenitentiariae curam gerimus et de eius speciali mandato super hoc vivae vocis oraculo nobis facto tibi...licentiam concedimus...constitutionibus provincialibus et synodalibus in contrarium facientibus non obstantibus quibuscunque. U.-B. der Stadt Leipzig II n. 273; Cod. diplomat. Saxoniae reg. II 9 (1870)*

⁸⁵ *Geschichtsquellen aus Nassau II* (1880) n. 234. Im J. 1500 gab auch der Kardinalbischof von Ostia für Salzwedel (Altmark) ein solches Privileg; oben 96.

⁸⁶ Oben 88.

Etwa seit der Mitte des 16. Jh. waren monatliche Prozessionen mit Aussetzung auch in anderen Ländern verbreitet. Ums J. 1535 kam in Italien das vierzigstündige Gebet auf, mit dem wohl von Anfang an eine Aussetzung verbunden war⁸⁷. Besonders im 17. Jh. nahmen diese eucharistischen Feiern, mit oder ohne päpstliche Erlaubnis, immer mehr überhand. „So häufig ist jetzt dieser Gebrauch,“ sagt in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts der französische Jesuit Theophil Raynaud, „daß er beinahe alltäglich ist. Hier in Avignon ist das SS. ständig ausgesetzt, abwechselnd in den verschiedenen Kirchen . . . Ich rede gar nicht von der Kapelle der weißen Reuerinnen (*sacellum Poenitentium Leucophaei coloris*), in der es — auf Grund eines sehr alten päpstlichen Privilegs, wie sie sagen — Tag und Nacht ausgesetzt ist“⁸⁸.

Daß gerade in Nonnenklöstern diese Unsitte herrsche, behauptet auch das Generalkapitel der Zisterzienser von 1683 und verbietet seinen Klöstern jede Aussetzung außerhalb der Fronleichnamsoktav und der Zeit einer großen, allgemeinen Bedrängnis⁸⁹.

Der Kampf, der im 15. Jh. in Deutschland geführt worden war, wiederholte sich jetzt; besonders in Frankreich wurde viel hin und her gestritten. Die einen sprachen sich schroff gegen diesen Gebrauch aus, den das ganze Altertum und frühere Mittelalter nicht gekannt habe⁹⁰; andere billigten und übten ihn, weil das Volk ihn liebe und bei diesen Feiern die Kirchen fülle.

In Rom hat man auch in diesem Jahrhundert an dem Grundsatz des Kardinals Nikolaus von Kues festgehalten, außerhalb der Fronleichnamsoktav das hl. Sakrament nur sehr selten öffentlich auszusetzen, und nur aus einem wichtigen, öffentlichen, vom Bischof genehmigten Grunde. Besonders den Ordensleuten wurde das wiederholt eingeschärft⁹¹.

⁸⁷ Vgl. *Stimmen aus Maria Laach* 50 (1896) 470; *Der Katholik* 78 (1898) 151; Al. Gardellini, *Decreta authentica Congr. S. Rituum* (Romae 3 1856) VI 2.

⁸⁸ *Opera omnia* (Lugduni 1665) XV 83.

⁸⁹ Gregor Müller, *Das Fronleichnamsfest im Cisterzienser-Orden* (Cisterz. Chronik 25 [1913] 332).

⁹⁰ So der französische Pfarrer J. B. Thiers, der 1672 ein sehr fleißig gearbeitetes Werk, *Traité de l'exposition du S. Sacrement de l'autel*, herausgegeben hat. Gegen die vielen Anklagen und Gegner nahmen es Martène und Kardinal Bona in Schutz; ebenso Benedikt XIV. in einem Breve vom 27. VII. 1755, in dem er eingehend über sakramentale Wettersegnen und Aussetzungen redet: *Bullarium* (Romae 1746) IV 334. Einen sehr ausführlichen Hirtenbrief über und gegen die häufigen Sakramentsprozessionen und Andachten erließ 1674 Erzbischof Alphons von Mecheln; Petr. Fr. X. de Ram, *Synodicon Belgicum* (Mechlin. 1828/39) II 363. Über die Kämpfe in Frankreich handelt Dumoutet a. a. O. 91.

⁹¹ S. Congr. Concil. 17. VIII. 1630: S. Congr. censuit, non licere Regularibus, etiam in eorum propriis ecclesiis, ss. eucharistiae sacramentum publice adorandum exponere nisi ex causa publica, quae probata sit ab Ordinario; ex causa autem

Aber diese Dekrete verfehlten ihre Wirkung; vom 17. Jh. an nahmen diese Aussetzungsfeiern immer mehr zu, so daß sie bald überall in den Messen der Festtage und in fast allen Nachmittagsandachten stattfanden.

privata posse, dummodo ss. sacramentum e tabernaculo non extrahatur, et sit velatum ita, ut ipsa s. hostia videri non possit. Prosper Lambertini, *Institutiones eccles.* (Tornaci 1855) XXX n. 11, wo die ganze Frage ausführlich erörtert wird. Ähnliche Entscheidungen vom 27. V. 1603 und 14. IV. 1615 bei Aug. Barbosa, *Summa Apostol. decisionum extra ius commune vagantium* (Lugduni 1703) 451. Manche Ordensleute scheinen sich aber um diese Entscheidungen nicht viel gekümmert zu haben, wenigstens wirft ihnen der Sizilianer Anton. Diana († 1663) vor: *Passim enim Regulares exponunt populo eucharistiam ad adorandum absque episcoporum licentia.* — *Omnes resolut. morales* (Lugduni 1680) VII tr. 1 resol. 31.

„Katholische Kultprobleme“.

Von Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

Unter diesem Titel veröffentlichte G. Mensching eine Broschüre¹. Es kann sich für uns hier nicht darum handeln, uns mit allen Aufstellungen des Büchleins auseinanderzusetzen, besonders soweit sie spezifisch protestantische Forderungen für den Kult betreffen. Vielmehr ist die Schrift uns mehr ein Anlaß, verschiedene Gedanken über den Kult, die das Jahrbuch bisher vertreten hat, noch einmal kurz und klar hinzustellen und zu begründen.

Wenn Mensching von „katholischen Kultproblemen“ spricht, so will er wohl damit ausdrücken, daß verschiedene Gegebenheiten des katholischen Kultes ihm ein Problem darstellen. Für den katholischen Christen besteht eine eigentliche Problematik des Kultes nicht, weil das Wesen des Kultes für ihn auf der positiven Anordnung Gottes beruht und die Kirche, geführt vom hl. Geiste, im Anschluß an diese wesentlichen, geoffenbarten Anordnungen den Kult geordnet hat und noch ordnet und überwacht. Von katholischer Kultproblematik kann man nur in dem uneigentlichen Sinne reden, daß es dem Mitglied der Kirche als Aufgabe gilt, sich in das Wesen des katholischen Kultes zu vertiefen und ihn praktisch auszuwirken. Eine gewisse Problematik des Kultes, wenn auch nicht im eigentlichen Sinne des vollständigen In-Frage-Gestelltseins, so doch in dem der Unsicherheit und Unklarheit, besteht erst für den neuzeitlichen Katholiken. Für den Christen der alten Kirche und des Mittelalters war der Kult der Kirche die Luft, in der er atmete, ohne sich über deren Natur und Zusammensetzung sonderlich Gedanken zu machen. Kulttheorie findet sich kaum. Erst in den letzten Jahrhunderten ist der Kult auch für manchen Katholiken zum „Problem“ geworden, wenn er sich von dem neuzeitlichen Geiste des Anthropozentrismus berühren ließ und nicht mehr so ganz im lebendigen Fluß der Tradition und in der belebenden Nähe der Gemeinschaft stand.

Manch alter Besitz, den man als selbstverständlich betrachtete und deshalb weniger beachtete, wird uns teuer, wenn er in Gefahr kommt,

¹ K. K., dargestellt in ihrem Verhältnis zur evangelischen Kultauffassung (Gotha 1927).

uns entrissen zu werden. Die Problematik, in die der Kult geriet, hat dazu geführt, daß man sich mancherseits seiner Größe und Tiefe wieder mehr bewußt wurde; ja, vielleicht bewußter bewußt, als es je in der Christenheit geschah. Darin können uns auch die von M. aufgeworfenen Probleme zu ihrem Teile förderlich sein.

Ein Verdienst M.s ist es, die „Problematik“ des Kultes, wenn auch nicht in der Lösung, so doch in der Fragestellung wirklich bis in die Tiefe geführt zu haben, indem er ihn unter dem Gesichtspunkte „Gott-Natur“ betrachtete. Wenn die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Natur die Grundfrage des Christentums ist als der Religion, die den Menschen auf Gott hinordnet und mit ihm vereinigen will, so wird sich diese Fragestellung besonders auf den Kult zu erstrecken haben. Denn der Kult ist das vorzüglichste Mittel der Kirche als Gemeinschaft, die Einheit mit Gott zu erstreben und zu verwirklichen. Hier treffen sich Gott und Mensch unmittelbar. Dann muß aber auch das Mittel selbst, der Kult, teilnehmen an dieser Mittelstellung zwischen Gott und Natur. Denn vermitteln kann nur, was selbst an beiden teilhat. Der „eine Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus“², vermittelt zwischen Gott und Mensch, weil er Gott und Mensch ist. So muß auch sein Abglanz, die Liturgie, an beidem teilhaben, am Göttlichen und Menschlichen.

M. beginnt daher mit Recht seine eigentliche Darlegung mit den Worten: „Will man katholisches Kultleben und seine Problematik verstehen, so ist es nötig, bei den letzten prinzipiellen Voraussetzungen zu beginnen. Diese Voraussetzungen liegen in dem Verhältnis von Gott und Mensch, in der Art, wie es im Katholizismus gesehen und gepflegt wird“ (S. 7)³. Für den Protestantismus steht das Natürliche und Naturentstandene unter dem „Zorne“ Gottes. „Es ist die Grunderfahrung des religiösen Menschen, daß er Gott als das Gericht über alles Natürliche und Naturentstandene erfährt, nicht nur und nicht in erster Linie über das normwidrige Natürliche in ihm und außerhalb seiner, sondern über alles, was nicht Gott ist“ (S. 13 f.). „Jeder Versuch der Überbrückung dieser Kluft ist offener Frevel, ist Sünde, denn ihr Grundwesen besteht in der Selbstbehauptung des

² 1 Tim. 2, 5.

³ Sperrung von mir. — Ebda sagt M., man könne „den tiefen Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus am besten an der verschiedenen Einstellung zu dem Verhältnis von sittlichem und religiösem Leben darstellen“. „Sittlich“ nimmt er dann in seinen nicht gerade klaren Ausführungen für natürliche Sittlichkeit. Daß diese aber an sich keinen religiösen Wert hat, ist ebenso gut katholische Lehre. Wo dem sittlichen Leben übernatürlicher Wert zugesprochen wird, ist es die von der Gnade aufgenommene Natur, die wirkt. Damit kommen wir aber auf das Hauptproblem. — Diese ersten Ausführungen M.s sind recht unklar und stützen sich nicht immer auf gute oder richtig aufgefaßte Quellen. Wir gehen gleich zu S. 13 ff. über.

Natürlichen vor Gott“ (S. 14). Demgegenüber sei nach der katholischen Auffassung die neue Gerechtigkeit „nur die Fortsetzung des natürlichen sittlichen Lebens, nur in gesteigerter Bereitwilligkeit“ (S. 15)! „Der Katholizismus sagt Ja zum Leben und zur Kultur in der Hoffnung, beides in das religiöse Verhältnis hineinziehen und erhöhen zu können. Der Katholizismus zieht somit das Leben in den Prozeß der Heiligung und Rechtfertigung selbst mit hinein. Ganz anders der Protestantismus: er spricht sein entschiedenes und bedingungsloses Nein zu Natur und Kultur, er stellt alles Lebendige unter das Gericht vom Unbedingten her. Erst der erlöste und gerechtfertigte Mensch kehrt in die Welt zurück und lebt in ihr“ (S. 15). Der Katholizismus ist „das Ja zu allen Werten Himmels und der Erde. Welchen Sinn und Eigenwert aber können diese irdischen Werte *sub specie aeterni* haben? Hat Religion selbst noch ein anderes Interesse als das ‘Gott und die Seele’?“

Wie weit hier die protestantische Einstellung richtig gesehen ist — der Verfasser bekämpft z. B. S. 73 die orthodoxe Lehre des Protestantismus —, brauchen wir nicht zu untersuchen. Jedenfalls ist die katholische Lehre recht unvollkommen erfaßt. Für diese besteht kein Gegensatz zwischen Natur und Übernatur. Gott ist selbst die „Natur“ im höchsten Sinne, d. h. in sich wesendes Sein; alle „Natur“ (im geschaffenen Sinne) ist Natur durch Teilnahme an der obersten höchsten „Natur“. Die geschaffene Natur ist nicht Gott, aber deshalb auch nicht wider Gott. Sie ist ja von Gott selbst geschaffen, *natura creata* als Abspiegelung der höchsten *natura increata*. Nimmt man „Natur“ im Sinne der *natura creata*, so ist Gott Übernatur, aber nicht Widernatur. Alle Natur ist aus ihrem Wesen, eben als *natura per participationem*, auf die Urnatur oder Übernatur wesenhaft hingeordnet. Sie sucht innerhalb ihres Bereiches die Wesenart, die Gott ihr gab, zu verwirklichen. Ihre höchste Würde aber ist es, ein Verlangen (*desiderium*) nach ihrem Ursprunge zu haben, in dem allein sie ihr letztes Ziel und Genügen finden kann. Das gilt vor allem von der geschaffenen geistigen Natur; sie hat ein *desiderium naturale in visionem divinae essentiae*⁴. Freilich kann sie dies Streben aus eigener Kraft nicht durchführen; es ist in ihr eine *potentia oboedientialis*, d. h. eine bloße, aus sich wirkungslose, aber wirkliche Anlage, die erst durch die Gnade aktuiert werden kann. Gott bleibt also der Natur durchaus transzendent, aber gerade diese Transzendenz gibt ihm eine absolute Herrschaft über die geschaffene Natur, kraft deren er die Natur zu sich emporheben und innerlich umschaffen kann, so daß sie nach dem Worte Petri „der göttlichen Natur teilhaftig“ wird⁵, also physischen Anteil an seinem Wesen hat. So entsteht eine „neue Schöpfung“. All dies

⁴ Vgl. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie* (1926) 38 ff. und passim.

⁵ II Petr. 1, 3.

geschieht durch die freie Gnade Gottes, so daß also der Unterschied zwischen Gott und Mensch nicht aufgehoben wird. Wohl aber wird aufgehoben die unüberschreitbare „Todeslinie“ zwischen Gott und Mensch, von der M. im Anschluß an K. Barth spricht (S. 8). Gerade weil der Mensch Mensch bleibt und Gott Gott, findet ein Einswerden von Gott und Mensch statt. Denn der Mensch ist seinem Wesen nach auf Gott hingeschaffen (*fecisti nos ad te*), und Gott teilt sich aus seinem Wesen als die unendliche Liebe heraus seinen Geschöpfen mit. Durch die *gratia creata* der Umschaffung der menschlichen Natur wohnt Gott als die *gratia increata* selbst in der Seele; das menschliche Pneuma wird Wohnung des göttlichen Pneumas. Die ungeschaffene Heiligkeit heiligt die Natur durch die Teilnahme an sich. Wie könnte Gott sonst fordern: „Seid heilig, wie ich heilig bin“⁶, „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“⁷?

Die Transzendenz Gottes im Sinne M.s ist daher nur eine scheinbare Erhebung Gottes. Tatsächlich zieht sie Gott aus seiner Transzendenz herab und stellt ihm den Menschen als einen selbständigen Faktor gegenüber; zwischen beiden ist die „Todeslinie“ gezogen. Die Natur ist nicht Abbild und Herrschaftsbereich Gottes, sondern ein „Sein ohne Gott“ (S. 8); zwischen beiden besteht höchstens eine „Spannungseinheit“.

Nach katholischer Auffassung ist die Natur nicht an sich Sünde. Sünde ist erst dort, wo die Natur sich auf sich selbst zurückzieht und in Eigensinn und Rebellion sich von Gott entfernt: *Non serviam*. Durch die Sünde verliert der geschaffene Geist nicht nur seine übernatürliche Teilnahme am Wesen Gottes, sondern wird auch in seinem natürlichen Sein geschwächt und verwundet; so sehr ist die Natur auf die Übernatur hingeordnet! Die Gnade aber gibt die übernatürliche Erhöhung zurück, nicht nur äußerlich durch ein Nicht-Anrechnen der Sünde, sondern durch innere Neuschaffung nach dem Bilde Gottes, und damit wird auch die Natur in ihrer Integrität wiederhergestellt, vollständig freilich erst bei der Auferstehung, weil in diesem Leben das „Gesetz der Sünde in meinen Gliedern“ bleibt (Röm. 7).

Höchstes Vorbild und letzter Grund der Einheit von Gott und Mensch ist nach christlichem Dogma Jesus Christus der Gott-Mensch, bei dem die göttliche Natur mit der menschlichen in der Einheit der Person des Logos geeint ist. Hier ist nicht nur eine physische, sondern eine hypostatische Union, bei der die menschliche Natur durch die Einheit der Persönlichkeit in die Gottheit aufgenommen ist und doch ihr Eigenwesen behält; dies aber wird durch jene Union zu göttlicher Würde gesteigert, so daß auch die Betätigung der menschlichen Natur einen unendlichen Wert erhält. Ein Abglanz dieser hyposta-

⁶ Lev. 19, 2.

⁷ Matth. 5, 48.

tischen Union ist die Verbindung jeder Seele mit Gott, die zwar nicht durch die Einigung in der Person, aber doch durch physische Teilnahme an der göttlichen Natur mit ihm geeint ist. Neben dem Sohne Gottes *per naturam* stehen die Kinder Gottes *per gratiam*, von Gott wahrhaft gezeugt (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν⁸) und deshalb an seiner Natur teilhabend (τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν⁹). Neben dem Reales kündenden Bilde von der Kindschaft steht das von der Brautschaft der Kirche oder Seele: Eph. 5, 25 ff.; II Kor. 11, 2 usw. Auch dies bedeutet eine physische Einheit des Lebens, wobei aber die menschliche Natur wiederum als die Empfangende, Abhängige, Erhobene, Mitwirkende erscheint¹⁰.

Epiphanie und Pascha sind daher die beiden Urfeste der Kirche: Epiphanie — das Mysterium der Menschwerdung, wo Gott *in veritate carnis nostrae visibiliter corporalis apparuit*¹¹, um — *carne carnem liberans*¹² — die Kirche zu erlösen und mit seinem Pneuma zu erfüllen. Pascha — wo der Herr, indem er das „Fleisch der Sünde“¹³ ans Kreuz heftete, die Sünde tilgte und die menschliche Natur in seinem Fleische zum Sitzen zur Rechten Gottes in der Höhe emporhob und sie dadurch auf ewig verklärte. —

M. fährt S. 17 fort: „Die hier angedeutete prinzipiell verschiedene Einstellung zum Natürlichen . . . hat nun ihre unmittelbare Beziehung zu dem hier allein zu behandelnden Gebiet des Kultischen, dem wir uns nun wieder zuwenden, um die Konsequenzen aus den obigen dogmatischen Voraussetzungen zu ziehen“ (S. 17). Auch wir wenden uns nach den obigen, naturgemäß nur kurzen Ausführungen zur Anwendung auf den Kult, die aber freilich wie die Voraussetzungen von derjenigen M.s abweicht.

M. behandelt „drei Problemkreise“: „Das Natürliche in seiner Bedeutung für das kultische Symbol, die Idee des Priesters in ihren Beziehungen zur katholischen Auffassung des Natürlichen und endlich die Stellung des natürlichen Menschen im Kultus.“ Leider bringt er nun den ersten Punkt gleich mit der ganz anderen Idee des Verdienstes zusammen, als ob der äußere Kult nur die „größtmögliche Sicherheit des Heilserwerbes in der Zeit“ ermöglichen sollte; und so ist er gleich zur Hand mit einem Verdikt über die „abgeleitete und reflektierte Religiosität“ der „Verdienstfrömmigkeit“. Tatsächlich bietet der äußere Kult nur die Gewißheit der göttlichen Wirksamkeit und sagt nichts aus über subjektive Heilsgewißheit¹⁴. In diesem Sinne bietet

⁸ Joh. 1, 13.⁹ Joh. 3, 6.¹⁰ Vgl. auch Eschweiler a. a. O. 150 ff.¹¹ Communicantes der römischen Messe an Epiphanie.¹² Aus dem Hymnus *A solis ortus cardine* (Sedulius) am Weihnachtsfeste.¹³ Röm. 8, 3.¹⁴ Vgl. Concil. Trident. sessio VI de iustificatione c. 9: *Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia*

auch der katholische Kult nur die Möglichkeit des Heiles¹⁵ und nimmt dem einzelnen nichts von seiner persönlichen Verantwortung, im Gegenteil, fordert diese aufs höchste heraus.

Mit Recht aber hebt M. hervor, daß nach der katholischen Lehre das „Materielle, Konkrete, also das Natürliche im Kultus Bedingung und Gewähr des Geistigen sei“. Jedoch nicht das Natürliche an sich! Vielmehr das Natürliche, insofern es von Gott ergriffen und zu seinem Werkzeug gemacht wird. Deshalb wird nie das Element oder der Mensch an sich zu einem Träger übernatürlicher Wirksamkeit. Vielmehr werden jene nach der christlichen Liturgie zuerst durch Exorzismen dem reinen Naturbereich, der durch die Sünde jetzt des Dämons ist, entrissen und dann durch Epiklese der Gotteskraft geweiht. Der Name Gottes wird über dem irdischen Geschöpf genannt, damit Gottes Wesen sich auf es herablasse und es konsekriere. Damit aber wird es objektiv zu einem Werkzeug göttlichen Werkes. Wir sehen hier in einem speziellen Fall den Glaubensgrundsatz angewandt, daß die Natur in den göttlichen Bereich gnadenhaft aufgenommen werden kann. Damit ist nicht Gott „materiell bedingt“; im Gegenteil ist dies Offenbarung höchster Herrschgewalt Gottes, die sich aus freier Gnade so betätigt. Der Begriff M.s von Gott, „der *pneuma* und *ruah* ist, irrational wehend, 'wo er will'“ (S. 20), gefährdet gerade die unendliche Erhabenheit der Majestät Gottes über alle menschliche Bedingtheit. Die heilige Objektivität heiliger Dinge und Personen aber, die Instrumente Gottes sind, bewahrt Gott „vor dem Zugriff unseres Fassungsvermögens“¹⁶, vor der Möglichkeit der Verwechslung rein menschlichen Strebens und Denkens mit dem echten Göttlichen. Die heiligen Elemente Wasser, Öl, Brot vermitteln uns göttliche Dinge, halten diese aber auch in mysteriöser Entfernung, so daß rein Menschliches nicht an die göttlichen Inhalte heran kann; nur der Glaube erreicht durch sie Gott. Der Priester wirkt nicht in erster Linie als natürlicher Mensch, sondern als ein „Sakrament“; er ist ein übernatürlich Geweihter, wenn auch seine natürlichen Anlagen nicht unterdrückt, sondern in die Weihe hineingenommen werden. Das ist auch der einfache Grund, weshalb die Frau nicht Priester werden kann. Die Idee der Frau ist es, die *potentia oboedientialis* der geistigen Kreatur Gott gegenüber darzustellen; sie ist Bild der Seele, der Kirche, die Braut Gottes ist,

dubitare debet: sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, quum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Also gerade das Gegenteil von M.s Unterstellung!

¹⁵ Jedoch nicht im Sinne M.s. S. unten S. 118 ff.

¹⁶ Frick, *Der katholisch-protestantische Zwiespalt als religionsgeschichtliches Urphänomen* (Kairos 1925), zitiert von M. S. 20, schreibt diese Bewahrung dem „irrationalen“ Gottesbegriff zu.

Empfangende und Liebende. Der Mann ist ein Abbild des göttlichen Prinzips als des Zeugenden, Lebenweckenden; deshalb kann nur die männliche Natur in die Weihe des Priesters als des Vermittlers göttlichen Lebens „aufgenommen“ werden. Die Gnade setzt immer die entsprechende Natur voraus, die ja auch von Gott ist¹⁷.

Urgrund des katholischen Kultes ist der Gottmensch Jesus Christus. „Wer mich sieht, sieht auch den Vater“¹⁸. So sehr ist die konkrete Menschheit Jesu der Weg zu Gott! Und zwar der unbedingt notwendige: „Niemand geht zum Vater außer durch mich (δι' ἐμοῦ)“¹⁹. Der Gottmensch ist das höchste und oberste Sakrament, der sichtbare Gott, θεὸς ἐπιφανής, Gott im Fleische. Wer könnte behaupten, daß wir durch die Menschheit Jesu gehindert würden am Wege zum Vater, daß Gott durch die Menschheit seines Sohnes an der „Möglichkeit des selbständigen Einbruchs“ (S. 20) gehemmt würde! Die Menschheit Christi ist uns die unmittelbare Bürgschaft der Gottheit, denn „der Logos wurde Fleisch“. Ganz offenbar wurde dies, seitdem Jesus durch die Auferstehung zum Kyrios geworden ist, dem die altchristliche Exhomologese gilt: *Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς*²⁰: Jesus Christus ist jetzt als der Auferstandene und Verklärte auch seiner Menschheit nach, die zuerst Knechtsgestalt war, der Herr im Glanze des Vaters. Alle Gebete der Liturgie steigen zum Vater empor *per Dominum nostrum Jesum Christum, filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus sancti [Deus] per omnia saecula saeculorum*. Da *Deus* hier eine spätere Einschlebung ist, so ist ganz klar der verklärte Kyrios und Gottmensch Jesus Christus als der Vermittler unserer Gebete bezeichnet, er, der jetzt auch als Mensch neben dem Vater thront im Glanze der hl. Dreifaltigkeit.

Heiliges „Sakrament“ in diesem Sinne ist auch das Wort der Lehre und Schrift. Der göttliche Logos nimmt auch hier eine Gestalt an, die zunächst der Natur entstammt, aber in die göttliche Offenbarung „aufgenommen“ ist, so daß das Lehr- und Schriftwort objektive Kunde von Gott gibt. — Ganz anders ist die Auffassung M.s: „Das evangelische Wort ist nicht notwendig gebunden an die historische Form des sogenannten geoffenbarten Wortes der Schrift. Es gehört gewissermaßen einer anderen Wirklichkeitsschicht an. Das, worauf es im Worte ankommt, verbindet sich möglicherweise immer

¹⁷ Die von M. S. 20 f. behandelten Darlegungen R. Guardinis behandeln in erster Linie die Ausbildung der „natürlichen Voraussetzungen“ innerhalb ihres Bereichs, nicht die Beziehung der Natur zur Gnade. Es ist deshalb nicht angängig, gegen sie mit solchen Fragen vorzugehen: „Wo hat hier die religiöse Idee des 'Ganz Anderen', wo das Erlebnis des spontan und ohne natürliche Übung und Vorbereitung aufbrechenden religiösen 'Wunders' noch eine Stätte?“ usw.

¹⁸ Joh. 14, 9.

¹⁹ Joh. 14, 6.

²⁰ Phil. 2, 11; vgl. I Kor. 12, 3.

neu mit Form, Farbe und Klang. Was im Worte erfahren wird, ist das *testimonium spiritus sancti*“ (S. 31). Ein so von jeder objektiven Norm gelöstes, rein innerlich erlebtes Wort, das von der objektiven Offenbarung ganz absieht, ist doch wohl eher ein *testimonium spiritus humani*, expressionistische Projektion innerer Strömungen und Gefühle des Individuums, die keine Gewähr echter Göttlichkeit an sich tragen. — Das wahre Gotteswort aber ist nie „leere Hülse“, der man „magische Kraft zuschreibt“ (S. 31), sondern es ist göttliches Sakrament, das aber nur dem wahrhaft demütigen Mysten seine pneumatische Kraft offenbart. Eine „dynamische Größe“ ist es nicht, insofern es nur im augenblicklichen Erlebnis aufbricht, sondern insofern es die *δύναμις θεοῦ* enthält, die nur im Herzen des wahrhaft Gläubigen gnadenvoll wirkt.

Neben dem „Wort“ steht im katholischen Kulte ebenfalls als Offenbarung des menschengewordenen Logos das Mysterium oder „Sakrament“! Wir ziehen hier das Wort „Mysterium“ vor, weil wir die ganze sichtbare Liturgie meinen, die auch die sog. Sakramentalien umfaßt. Wort und Mysterium sind gleichberechtigte Offenbarungen Christi und voneinander nicht zu trennen; auch die Mysterien wirken in Kraft des göttlichen Logos: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, sagt Augustin²¹. *Verbum* bedeutet hier das objektive Gotteswort mit seiner Kraft. Erst seine Subjektivierung, wie sie M. uns eben schilderte, macht es „verständlich, daß das Wort für evangelisches Empfinden höher steht und wichtiger ist als das sichtbare Sakrament“ (S. 31). Wenn es nur auf „Dynamik“ ankommt, dann steht freilich das materielle Element hinter dem geistigen Worte zurück. Sucht man das objektiv Göttliche, so kann sich Gott bei seiner Offenbarung ebensogut der Naturdinge wie des menschlichen Wortes bedienen; beide sind ja analoge Abbilder seines Seins, und das Element birgt in sich oft größere Bildkraft und objektivere Sicherheit als das vom menschlichen Geiste leicht zu verbiegende Wort.

Der Logos des Glaubens nun und die Mysterien sind die Güter, die der Herr scheidend seiner Kirche hinterlassen hat. In ihnen ist er selbst, der pneumatische Herr, bei der Kirche geblieben; denn durch sie wirkt er. Die Kirche ist durch die Glaubensverkündigung und die Verwaltung der Mysterien seine sichtbare Offenbarung. Das Gelasianum²² hat das in einer Präfation an Octavas Paschae wunderbar ausgesprochen: *VD. Nos clementiam tuam suppliciter exorare, ut Filius tuus Dominus noster Iesus Christus, qui se usque in finem saeculi suis promisit fidelibus adfuturum, et praesentiae corporalis mysteriis non*

²¹ In Ioa. tract. 80, 3.

²² I 53 p. 96 Wilson.

deserat quos redemit et maiestatis suae beneficiis non relinquat. Christus ist in seiner Kirche gegenwärtig durch den Glauben und die Mysterien, und zwar wesentlich; die *praesentia corporalis* ist hier nicht die körperliche d. h. sichtbare Gegenwart, die der Herr ja am Himmelfahrtstage der Kirche entzog, sondern die wesenhafte Gegenwart (*παρουσία οὐσιώδης*). Göttliche Gegenwart ist ja der Sinn aller Liturgie. Göttliche Gegenwart aber bedeutet wirkende, handelnde Gegenwart. Christus ist als der Heiland in der Kirche zugegen, der seine Gläubigen erlöst. Deshalb muß sein Heilswerk, die *οἰκονομία τῆς σωτηρίας*, beständig in der Kirche dauern. Dies aber ist der Sinn der kirchlichen Mysterien. Ihr Mittelpunkt und eigentlicher Vollzieher ist der Herr selbst, der pneumatische Christus, der zur Rechten des Vaters thront und zu dem die Kirche ruft: *Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis.* In seiner Kraft vollzieht der sakramentale Priester als Vorsteher der sakramental geweihten Ekklesia die mystischen Feiern. In diese aber hat der Herr die Kraft seiner ganzen Oikonomia hineingelegt. Er selbst ist der durch Leiden Verklärte; die Kirche ist noch die Leidende, Wandernde. Ihr Heil besteht darin, das Leben des Heilandes, ihres Bräutigams und Hauptes, nach- und mitzuleben, dadurch ihm Braut erst zu werden. Deshalb hat der Herr in seine Mysterien ein *δμοίωμα* seines ganzen Lebens hineingelegt. Durch die Mysterien hat die Kirche die Möglichkeit, mit dem Herrn, insofern er durch Annahme des „Fleisches der Sünde“ Sklave geworden war und der Sünde am Kreuze starb, mitzusterben; in der Taufe wird sie mit ihm in seinem Tode mitbegraben²³, damit sie auch mit ihm für Gott auferstehe. Durch das eucharistische Opfer wächst sie täglich tiefer in seinen Tod und dadurch in seine Auferstehung hinein. Entsprechend teilen die anderen Mysterien die Heilandsgnaden aus und gleichen den Menschen ganz Christus an, so daß das Pneuma des Sohnes in dem Menschen zum Vater rufen kann: Abba Vater!

Wir sehen: Christus der Gottmensch ist Mittelpunkt des katholischen Kultes, Christus, der das „Fleisch der Sünde“ annahm, Sklave wurde, in allem, ausgenommen die Sünde selbst, dem sündhaften Menschen gleich ward, gehorsam bis zum Tode am Kreuze, dann aber vom Vater zum Kyrios erhöht, dessen Name d. h. Wesen über alle Namen ist, der jetzt zur Rechten des Vaters sitzt und von dort seine Gnaden austeilt als unser Hoherpriester und Urheber des Heils. Alle christliche Liturgie besteht darin, mystisch-real das Kreuz mit dem Herrn zu tragen und dadurch an seiner Verklärung schon jetzt teilzuhaben. Durch dies Mitleben wird der Mensch zum Gliede Christi und damit vergöttlicht.

²³ Röm. 6.

Es ist also nicht in jeder Weise richtig, wenn nach M. „die liturgische Bewegung freilich in verschiedener Anwendung Christus in der Liturgie als den Verklärten erblickt“; auch nicht, „daß die Liturgie nicht an den historischen Christus anknüpfe“ (S. 35). Abgelehnt wurde für die Liturgie der „historische Christus“ in dem Sinne, daß die Liturgie nicht ein bloßes moralisches Mitfühlen und Mitleben mit dem sog. „synoptischen Christus“, d. h. Christus in seinem Erdenleben, ist. Die Liturgie betrachtet vielmehr den Herrn als den Heiland und Erlöser, also in seinem ganzen Dasein und dem göttlichen Berufe der Oikonomia, der von der Empfängnis bis zu seinem Thronen zur Rechten des Vaters sich erstreckt. Die Einzelheiten seines irdischen Lebens werden vom Kulte nicht geleugnet, sondern sind besonders in den Perikopen Lehr- und Ausdrucksmittel der Liturgie; aber diese betrachtet, zumal in den eigentlichen Mysterienakten, das gottmenschliche Werk in seiner in die Ewigkeit hineinragenden Bedeutung für die Erlösung und Heiligung. Deshalb nimmt sie, ähnlich wie das Glaubensbekenntnis, die Hauptakte aus seinem Leben heraus und ergänzt diese durch die Taten Christi nach der Auferstehung, die der innerweltlichen Geschichte nicht mehr angehören. Epiphanie und Pascha mit ihren Begleitmysterien, oder m. a. W. Jesus Christus: der Mensch, der Erniedrigte, der Gekreuzigte, der Kyrios ist deshalb der eigentliche Inhalt der Liturgie; das Werk des Herrn aber als die Heilstat, an dem die Kirche teilnimmt und so das ewige Heil gewinnt. Glorreicher Mittelpunkt des Kultes ist also immer der Verklärte, zu dem sich die Kirche jubelnd bekennt: *quoniam tu solus sanctus, tu solus dominus, tu solus altissimus, Iesu Christe*; aber dieser Herr ist zugleich das Lamm, das getötet wurde; ja die Passion des Herrn, das Kreuz, tritt in den heiligen Riten für unser Auge beinahe mehr hervor; freilich ist das Kreuz immer schon vom Siegesglanze umstrahlt, weil die Kirche ja weiß, daß der Herr durch das Kreuz gesiegt hat und daß sie selbst in seiner Kraft siegen wird. Im Mysterium aber leidet auch jetzt noch der Herr, damit die Kirche ihr Leiden mit dem seinen vereinen und in seiner Kraft leiden kann²⁴. Hinter dem Mysterium aber steht die Glorie des auf ewig verklärten Kyrios als das Ziel der Kirche.

Christus erscheint also in der Liturgie wesenhaft als der Gottmensch, als der Erlöser, als der Weg zum Vater. Sein Leben gilt es mystisch d. h. durch die Mysterien zu teilen. Diese Kultmystik ist der wahrhaft christliche Weg zu Gott. Das Historische wie das Übergeschichtliche an Jesus Christus behalten jedes seinen eigenen Wert. Auch hier ist Historisches, „Natürliches“, in das göttliche Sein organisch aufgenommen. — M. trennt seiner Grundanschauung gemäß zwischen

²⁴ Vgl. meine ausführlichen Darlegungen Jb. 6 S. 113 ff.

„Historie und jenem Geschehen, das allein zwischen Gott und der Seele vor sich geht“ (S. 37). Damit wird Christus überflüssig und entsteht erst jene unlösbare „Spannung zwischen Geschichte und Heilsmetaphysik“ (S. 37), die M. der katholischen Lehrmeinung zuschreibt!

Durch den Logos der Lehre und die Mysterien ist Christus in der Kirche gegenwärtig, lebt sein Pneuma in ihr. Die Kirche ist die Braut Christi, die sein Leben lebt und weitergibt, d. h. die Gemeinschaft aller Seelen, die aus dem Pneuma Christi leben, gemäß der von ihm gegebenen Ordnung des Leibes Christi. Wenn wir also „Kirche“ sagen, nennen wir keine neue Mittlerin neben dem Herrn; die Kirche ist der sichtbare Herr, d. h. Christus wird uns jetzt sichtbar in der sichtbaren Kirche; durch sie berühren wir ihn und durch ihn Gott. Wie Christus nicht Mittler in dem Sinn ist, daß er sich trennend in die Mitte schiebt, sondern dadurch, daß seine Menschheit unmittelbares Transparent der Gottheit ist, so ist die Kirche Mittlerin, indem sie uns die unmittelbare Berührung Christi gibt unter Ausschaltung jeder rein menschlichen Vermittlung, die allerdings zugleich trennen würde. In der Lehre von der Kirche spricht sich also keineswegs „die prinzipielle Aufhebung jeder Art von religiöser Unmittelbarkeit in aller Schärfe aus“ (S. 41). Im Gegenteil bietet nur die Kirche die reine und sichere Möglichkeit, Gottes unmittelbar inne zu werden, weil in ihr alles ins Übernatürliche erhoben ist. Auch Moral und Recht der Kirche sind göttlich; aber am tiefsten ist ihr Kult in das Übernatürliche getaucht; dort offenbart sich daher das Wesen der Kirche als der Braut Christi am klarsten. — M. sieht das ganz anders: „Für evangelische Auffassung bedeutet der Kultus als solcher keine Vermittlung göttlichen Lebens zugleich verbunden mit dem Gedanken absoluter Notwendigkeit und Sicherheit. Der Kultus als solcher ist völlig belanglos und ohnmächtig. Wenn sich Gott nicht zu seinem Wort, auf das allein es im evangelischen Kultus ankommt, bekennt, sind Kultus und Kultform leblos und wirkungslos“ (S. 42). Damit ist der Kult seines inneren Wesensgrundes beraubt; dies aber ist nur möglich, weil er rein menschlich aufgefaßt wird. Denn sobald er göttlich ist, von Gott geordnet und gesetzt, kann er nicht ohnmächtig sein, sondern muß die Gotteskraft enthalten. Und wenn Gott ihn den Menschen als Unterpand seiner selbst gibt, muß der Untrügliche sich auch „zu ihm bekennen“. Nun aber ist der katholische Kult nicht nur von Gott angeordnet, sondern sein wesentlicher Inhalt ist der Gottmensch selbst, den Gott in diese Welt gesandt hat, die persönliche *virtus dei*. Wie sollte sie „ohnmächtig“ sein! — Damit wird nicht geleugnet, daß „der Geist weht, wo er will“. Gott ist frei, ohne den Kult, ohne die Vermittlung des Priestertums die Seele zu ergreifen und zu erleuchten. Paulus, der die Eucharistia mit der Kirche feierte, hatte innerlichste Gesichte Gottes und Christi. Seitdem aber Gott seinen Sohn als

Menschen gesandt und sein Opfer zum Kulte der Kirche gemacht hat, wird diese objektive Gottesordnung der gegebene Weg zu Gott sein. Der Kult ist die Norm auch des streng persönlichen, rein geistigen Gottesverkehrs. Die Heiligen, die „von Angesicht zu Angesicht“ mit Gott sprachen, schätzten deshalb den Kult der Kirche nicht geringer, sondern durchdrangen ihn um so tiefer. Der Kult war ihre vorzüglichste Beschauung; er hemmte nicht, er trug ihren Gottesverkehr. Im Gottesdienst entfalteten sich die Charismen der Urgemeinden; diese Gotteskraft wohnt dem Kulte noch heute inne. Mögen die Formen manchmal gewissermaßen erstarrt sein, ja manchem gefroren vorkommen, es braucht nur der Hauch der Liebe über die starren Felder zu wehen, so erwachen sie zu neuem Lenzesleben und lassen wunderbare Blumen sprießen.

Kirche ist übernatürliche Gemeinschaft in Christo. Das Primäre ist die Gemeinschaft mit dem Kyrios, durch den dann die Glieder untereinander verbunden sind. Das Haupt ist über und vor dem Leibe. In diesem Sinne ist es keine „theoretische Konstruktion“ (S. 44), daß die Gemeinschaft vor den Einzelnen da ist. Es ergibt sich aus dieser Begründung der Gemeinschaft im Kyrios aber auch, daß die Gemeinschaft als „Vermittlungsinstanz zwischen Person und Gott“ nicht „die Unmittelbarkeit und persönliche Freiheit des Glaubenslebens und Gebetsumganges mit Gott aufhebt oder doch erheblich einschränkt“ (S. 46). Im Gegenteil ist auch hier die Bindung nicht an einzelne, noch so erhabene Menschen, sondern an die vom Geiste des Kyrios erfüllte Gemeinschaft und ihre Führung gerade das Unterpfand, daß auch wirklich Gott, ohne menschliche Zutat, gefunden wird. Andererseits wird aber der pneumatischen Persönlichkeit, die aus der Gemeinschaft emporwächst, nichts genommen. Wie die gottmenschliche Persönlichkeit den Ausgangspunkt und die Klammer der Gemeinschaft ausmacht, so werden auch in der Gemeinschaft immer wieder Persönlichkeiten aufblühen, die in der Kraft Christi das Pneuma weitergeben, und zwar auch solche, die nicht amtlich bestallt, sondern unmittelbar durch den Geist Gottes berufen sind. Es sind die Heiligen der Kirche. Das Pneuma der Kirche trägt, reguliert, befruchtet ihr persönliches Pneuma. — Wie sehr der Kult diese Auffassung von der Gemeinschaft bestätigt, ergibt sich aus seiner oben gegebenen Definition, wonach er wesentlich die Mysteriendarstellung des Erlösungswerkes Christi ist, durch das der Herr als Haupt seine Kirche als seinen Leib geschaffen hat und erhält. Mit Recht sagt also M. (S. 47), daß „die kultische Gemeinschaft die reinste Erscheinungs- und Betätigungsform“ der Glaubens- und Liebesgemeinschaft ist.

Da der einzelne Mensch nur insofern Christ ist, als er zum Haupte Christus als Glied und somit auch zum Leibe der Kirche als Mit-Glied gehört, ist damit die Stellung des „natürlichen Menschen im

Kultus“ (S. 24) schon geklärt. Zunächst ist der natürliche Mensch als solcher überhaupt nicht Subjekt der Liturgie, sondern erst der übernatürlich erhobene. Erst der durch die Taufe Geweihte kann selbst liturgische Akte vollwertig vollziehen²⁵. Als Katechumenos ist er höchstens Objekt liturgischer Riten. Deshalb ist es auch nicht richtig, daß das „natürlich gegebene innere sittliche Leben“ Grundlage der liturgischen Vervollkommnung sei (S. 29). Das Natürliche ist nur Material, das vom Übernatürlichen ergriffen und erhöht wird im oben geschilderten Sinne. Gleich der erste sakramentale Akt, der an dem Menschen geschieht, macht aus dem Naturwesen, das durch die freie Gnadenwahl Gottes zum übernatürlichen Glauben berufen wurde, ein übernatürlich gezeugtes Kind Gottes, das an der Heiligkeit Gottes Anteil hat, wodurch auch erst seine sittlichen Werke übernatürlichen Wert erhalten. Diese Heiligkeit Gottes nach katholischer Auffassung ist nicht „magischer“ Natur (S. 22). Sie ist freilich nicht bloß moralisch, sondern wesenhaft. Sie beruht auch nicht auf dem „religiös persönlichen Erlebnis der Heiligkeit“ (S. 22 f.), sondern auf dem Wesen Gottes als des über alles Irdische unendlich Erhabenen, ganz Andern, Unsagbaren, Furchtbaren, geheimnisvoll Verborgenen und doch sich gnadenvoll Offenbarenden und alle Kreatur unwiderstehlich Anziehenden, dem die Kirche zitternd vor Ehrfurcht und Liebe singt: *Sanctus sanctus sanctus Dominus Deus Sabaoth*. Der kirchliche Kult kennt also auch die Schauer der Begegnung mit dem Heiligen, vor dem jede Seele zittert, ja sogar die Engel (*tremunt potestates*). Aber dies Zittern beruht nicht bloß auf innerem Erlebnis, auf der „persönlichen Begegnung mit dem Heiligen“ (S. 23), sondern auf der Epiphanie des wahren Gottes. „Es schweige alles sterbliche Fleisch und stehe mit Furcht und Zittern und denke nichts Irdisches in sich. Denn der König der Könige, der Herr der Herren kommt, um geschlachtet und den Gläubigen zur Speise gegeben zu werden. Voraus gehen ihm die Chöre der Engel mit aller Herrschaft und Gewalt, die vieläugigen Cherubim und die sechsflügeligen Seraphim, das Haupt verhüllend und den Hymnos singend: Alleluia Alleluia Alleluia.“ So drückt die griechische Kirche am Karsamstag an der Stelle, wo die lateinische Kirche das Sanctus singt, ihr „Erlebnis“ des Heiligen aus.

Auch M. sagt: „Im evangelischen Gottesdienst handelt in erster Linie Gott selbst mit seiner Gemeinde. Erst in zweiter Linie ist der evangelische Gottesdienst 'Antwort' der Gemeinde auf Gottes 'Wort'“ (S. 25). Also ist Gott gegenwärtig? M. schwächt dies sofort ab, indem er sagt: „Die Gegenwart Gottes ist keine natürliche objektive in dem Sinne, daß sie notwendig für alle Versammelten wirklich und wirksam sein muß, was dann der Fall sein müßte, wenn Gott wie

²⁵ Der Vollzug der Taufe selbst durch einen Nichtchristen im Notfall bestätigt nur die Regel. Und auch hier wird die Intention verlangt: *faciendi quod facit Ecclesia*.

eine objektiv dingliche Größe außerhalb unserer selbst gegenwärtig und vernehmbar wäre.“

Hier offenbart sich M.s dynamischer Gottesbegriff; die Worte „außerhalb unser[er] selbst“ zeigen, daß M. unter dem Einflusse der Erlebnistheologie Gott nur im Innern des Menschen findet. Damit ist ihm jeder Zugang zu dem objektiven Gottesbegriff und damit zu dem katholischen Kultbegriff benommen.

Beruht jeder Kult auf dem rein persönlichen Erlebnis, so braucht man sich allerdings nicht zu wundern, daß nach M. dem evangelischen Kultus (wie er ihn auffaßt) „immer der Charakter der ‘liturgischen Unruhe’ [Frick]“ eignet. „Er bietet aus sich keine Gewähr der Gottesgegenwart“ (S. 25 f.). Infolgedessen kann er auch nicht näher an Gott heranführen; „er bestätigt und kräftigt allein die Gewißheit des Heils“ (S. 26), also etwas Subjektives²⁶. Ja selbst dieser Gottesdienst „steht immer in Gefahr, unevangelisch und unlebendig zu werden“ (S. 26), was M. anderswo noch krasser ausdrückt, indem er es geradezu als Wesen des Kultes bezeichnet, daß seine Form immer wieder durch seinen Gehalt in Frage gestellt wird. „Wäre es möglich, die Gefahr des Entschwindens des Heiligen aus dem Leben zu bannen, so wäre damit die religiöse Lebendigkeit und Ursprünglichkeit aufgehoben!“²⁷

Diese „liturgische Unruhe“ eignet allerdings dem katholischen Kulte nicht, vielmehr trägt er göttliches Maß, heilige Ruhe, himmlische Harmonie in die irdische Unruhe hinein, ordnet und verklärt das menschliche Gottstreben, gibt ihm klares Ziel und sicheren Weg. Auch die Passion sieht er im Lichte der endgültigen Überwindung und gibt gerade dadurch Kraft zu ihrer Überwindung. So spannt er die menschliche Mitwirkung aufs höchste an und zeigt doch immer die Gnade als den Weg zu Gott. Dabei bleibt er immer Mysterium in dem Sinne, daß er Gottes Wirken ist, das über alles Menschliche erhaben ist, das auch durch noch so hohe „Erlebnisse“ nicht berührt, sondern nur im Glauben umfaßt werden kann. M. freilich meint: „Es gibt innerhalb der katholischen Frömmigkeit nichts, was nicht seinem Eintreten nach bekannt und berechnet wäre. Das architektonische Gebäude von Riten und Dogmen hat den unbekannten Gott, der es liebte, die Menschen, ohne daß sie es ahnten, ‘anzufallen’, in einen in jeder Hinsicht bekannten Gott verwandelt und ihn gewissermaßen in seiner Wirksamkeit auf die feststehenden kirchlichen Paragraphen verpflichtet“ (S. 21 f.). Unsere Darstellung zeigt, daß hier ein großes Mißverständnis waltet. Gewiß liegt in jeder objektiv normierten Religion und ihrem Kulte die Gefahr der Veräußerlichung und „Versachlichung“, insofern der immer zum Niedern neigende menschliche Geist durch äußeren Vollzug seine „Pflicht“ getan zu haben vermeint; aber ein Kult, der objektive Gottes-

²⁶ Das übrigens an anderer Stelle (s. oben S. 109) ihm gerade abgestritten wurde.

²⁷ *Das Heilige im Leben* (1925) 16.

kraft enthält, wird immer wieder diese Schalen sprengen und zu neuem Leben erwachen. Ein Kult aber, der nur auf dem unsichern Fundamente menschlichen Erlebens ruht, wird von Anfang an den Todeskeim in sich tragen und keine Möglichkeit neuen Lebens haben.

In einem II. Abschnitt (S. 49 ff.) behandelt M. *Probleme kultischen Handelns*, die jedoch, wie er selbst sagt, von den *Problemen kultischen Glaubens* nicht getrennt werden können. Er handelt hier vom Symbol und vom Verhältnis der christlichen Liturgie zur Antike. Wir fassen diese beiden Punkte mit ihm eigens ins Auge, obwohl sie an sich in die frühere Darstellung hineingehören.

M. unterscheidet drei verschiedene Symbolbegriffe. Zunächst den rationalistischen, der „die gleichnishafte Darstellung eines Sachverhaltes“ ist; für ihn hat das Symbol keine notwendige Beziehung zur symbolisierten Sache, sondern die Verknüpfung beruht nur auf dem Denken; ontisch sind Symbol und Sache getrennt. Dieser Begriff findet sich nach M. wesentlich in der sog. „liberalen Theologie“. Der realistische, nach M. „typisch katholische“, Symbolbegriff wird gekennzeichnet durch eine notwendige Verbindung von Symbol und Sache. Diese Sache erfordert dieses Symbol, und nur von diesem Symbol aus ist diese Sache zu erreichen. Das Symbol hat Anteil an der religiösen Wirklichkeit, garantiert also diese. „Zwischen diesen beiden Extremen steht der evangelische Symbolbegriff“ (S. 52), gefährdet durch beide; nach der rationalen Seite hat er sich freizuhalten „von der Aufhebung der Unmittelbarkeit der Beziehung beider durch dazwischentretende Reflexion“ und „sich die Möglichkeit zu retten, daß jene religiöse Wirklichkeit in ihm selbst wirklich werden kann...“ (S. 52); „nach der realistischen Seite hin hat“ er „sich freizuhalten einerseits von jedem Eigenwert des sachlichen Symbols und anderseits von der Notwendigkeit der Verknüpfung von Symbol und Sache. Das heißt positiv: Das evangelische Symbol . . . bietet nur die Möglichkeit für jene Wirklichkeit“ (S. 53). „Daß Gott wirklich im Worte gehört und im Ritus erfahren werde, hängt einzig von Gott ab, der immer neu sich zu dem Wort und Zeichen bekennen muß. Der Geist ist eine dynamische Größe, die man nicht hat wie einen unverlierbaren Besitz, sondern die nur im Wirken wirklich ist. Dieser evangelischen Grundidee muß die evangelische Kultidee Rechnung tragen, wenn anders der Kultus Anspruch auf evangelische Reinheit macht“ (S. 55).

Schon die letzten Sätze zeigen, daß M. aus lauter Furcht, dem realistischen, angeblich „magischen“ Symbolbegriff zu nahe zu kommen, allzusehr sich dem rationalistischen nähert. So zitiert er denn auch S. 54 zustimmend Apologie 13: „Sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda.“ Damit ist dem Ritus aber nur pädagogische Be-

deutung zugeschrieben, wie sie eben dem rationalistischen Symbol zukommt. M. möchte zwar seinem Begriffe das Objektive retten²⁸; aber das Wort vom „vollendet Objektiven“ kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Gottes Gegenwart in das menschliche Bewußtsein verlegt wird: „daß Gott selbst in den Herzen gegenwärtig werde“, „daß der heilige Geist in die Herzen komme, ist der Erfolg von Wort und Ritus“ (S. 54f., Sperrung von mir).

Tatsächlich ist die dritte Form M.s weder Fisch noch Fleisch. Es kann nur zwei Symbolarten geben, je nach der dahinter stehenden Auffassung von Gott und Welt. Die anthropozentrische Geisteshaltung findet das Geistige im menschlichen Bewußtsein; alle Dinge können diesem zu einem mehr oder weniger willkürlichen Ausdruck dienen. So entsteht das rationalistische Symbol, das deutbar ist. Die theozentrische Lehre sieht in allem Geschaffenen das Bild Gottes. Alles ist durch den Logos geschaffen und trägt daher sein, wenn auch analoges, Prägebild. Diese Symbole sind notwendig ihrem Sein und ihrem Dasein nach; sie sind, auch wenn der menschliche Geist ihrer nicht bewußt wird, sie werden nicht nur „im Wirken wirklich“. Gott benutzt sie bei seiner Offenbarung, für seinen Kult. Natürliches wird auch hier in die Übernatur aufgenommen und erhält dadurch seinen letzten Sinn und seine höchste Würde, auf die es von Anfang an hingeeordnet war. So werden auch im Kulte Naturdinge „geweiht“ und dadurch wirkende Abbilder des Göttlichen, erfüllt mit jener Gotteskraft, die ihrem Symbolsinne entspricht. Das Wasser reinigt, das Öl stärkt, das Brot speist jetzt übernatürlich, *πνευματικῶς*. Darin liegt nichts „Magisches“, sondern göttliche Gnade, der gegenüber der Mensch seine Freiheit nicht verliert. Letzter Grund dieses Symbols ist wiederum die Menschwerdung Gottes. Der Mensch Jesus, der zugleich Gott ist, ist in diesem Sinne höchstes „Symbol“, Mysterium im paulinischen Sinne²⁹. Von ihm und seiner Heilstat geht jedes Kultmysterium aus, das unter dem Schleier des Symbols göttliche Gegenwart, u. zw. wirkende Gegenwart, umfaßt. Im Symbol ergreife ich die Sache selbst. Es kann also nicht die Rede davon sein, daß durch das Symbol „der persönliche unmittelbare Umgang der Seele mit Gott im Glauben aufgehoben und die Heiligung in dinglicher Form vermittelt werden soll“ (S. 67). Gerade am Symbol bewährt

²⁸ Vgl. *Das Heilige im Leben* 22: „Der Sinn des öffentlichen Gottesdienstes muß wieder neu in der wirklichen Gegenwartwerdung des Heiligen selbst und nicht mehr in bloß abgeleiteter Lehre über Gott oder in moralischer Lebensanweisung von ihm gesehen werden.“ Es folgt aber gleich: „Unsere menschliche Kultusveranstaltung darf indessen nie mehr sein und wirken wollen als der bloße Weg Gottes zu den Herzen. Alle kultische Form kann das Heilige nicht zu uns herabzwingen, sie bietet nur die Möglichkeit für Gottes Wirklichkeit, aber eben dann für seine Wirklichkeit.“

²⁹ Kol. 2, 2.

sich der Glaube, der auch mit jenem bei der Gottesschau aufhören wird. Die „pneumatische Unmittelbarkeit“³⁰ wird, wie wir schon mehrfach hervorheben mußten, durch das *signum efficax* keineswegs gestört, sondern vielmehr bewahrt, wie auch K. Adam an der von M. S. 67 zitierten Stelle gut ausführt.

Eng verbunden mit dem Symbolbegriff ist das Problem *Christliche Liturgie und Antike* (S. 67 ff.), das, wie M. mit Recht bemerkt, „recht eigentlich in das innerste Wesen der katholischen Kultbewegung hineinführt“. Freilich müssen wir gleich vorausschicken, daß M. deren Absicht nicht verstanden hat, wenn er ihr zuschreibt, sie trete „für eine Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Antike und in ihren Formen“ (S. 68) ein. Die Liturgie soll nicht erneuert werden, erst recht nicht aus dem Geiste der Antike. Aber die Liturgie soll zu neuem Leben erwachen, und dazu ist das Studium des Geistes der Antike eine ausgezeichnete Vorbereitung. Weshalb? Was hat die Antike mit christlichem Kulte zu tun?

Wir treffen auch hier wieder das Grundproblem, das uns im Laufe dieser Darstellung immer von neuem begegnete: Natur und Gnade. *Gratia supponit et perficit naturam*. Die Gnade, das übernatürliche Wirken Gottes, setzt die natürliche Anlage voraus. Auf unser Problem angewandt heißt das: Die theozentrische, objektive Geisteshaltung der Liturgie kann sich dort entfalten, wo eine entsprechende natürliche Geisteshaltung herrscht. Die anthropozentrische Haltung der letzten Jahrhunderte seit Renaissance und Reformation hat dem Verständnis der Liturgie schwere Wunden geschlagen, schon weil die natürlichen Voraussetzungen fehlten. Gerade für unsere Zeit hat daher die tiefere Erkenntnis der Antike mit ihrer objektiven Geisteshaltung erhöhte Bedeutung³¹. — Damit hängt das Problem der Form eng zusammen. Objektive, in sich vollendete Inhalte verlangen notwendig nach einer ihnen wesensgemäßen Form; ohne

³⁰ Ein Mißverständnis M.s (S. 65 f.) bedarf kurzer Erklärung. M. stellt dort die geschichtliche Entwicklung so dar, als ob die pneumatische Einfachheit der ersten christlichen Gottesdienste, die M. als reine „Innerlichkeit und pneumatische Unmittelbarkeit“ auffaßt, im 4. Jh. einem komplizierten Gebäude von Riten gewichen wäre; die katholische Erklärung dafür sei, es sei dies geschehen, „um den objektiven Wert der Religion zu erkennen“; „germanische Formlosigkeit habe die objektive Form nötig gemacht“. Die an der von M. zitierten Stelle aufgeworfene Frage aber war, weshalb an Stelle der pneumatischen Einfachheit des ersten christlichen Kultes (der aber durchaus richtiger ritueller Kult war) vom 4. Jh. ab ein so reich ausgebildeter Kultusapparat getreten sei. Es wurde für dessen tiefere geschichts-philosophische Begründung auf die Notwendigkeit verwiesen, den germanischen Völkern den objektiven Wert der Religion durch diesen Apparat näherzubringen.

³¹ Eine nähere Begründung zu diesem und dem folgenden s. in meinem Aufsatz *Antike und christliche Mysterien* (Bayr. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 63 [1927] 329–340); ferner Jb. 3 S. 1 ff. *Altchristl. Kult und Antike* u. a.

diese können sie nicht sein, die Form gehört daher mit zu ihrem Wesen. Die Formlosigkeit ist immer Begleiterin haltlosen Subjektivismus, der nicht zur Reife gelangen kann. Die Antike aber ist allgemein anerkannt als die hohe Meisterin der Form, weil in ihr die Natur innerhalb ihrer Grenzen die ihr gemäße Vollendung durch den Geist empfing.

Dazu kommt eine Glaubenserkenntnis. Als Gott seinen Sohn in der „Fülle der Zeit“³² sandte, geschah das sicher nicht ohne eine hohe Providenz auch dem Heidentum gegenüber. Die hellenistische Kultur, die dem werdenden Christentum ihre Form leihen sollte, ist so von Gott selbst gewissermaßen anerkannt worden. Gott benutzte ihre Formen, ihre Sprache für seine Offenbarung. Denn wie sollte er anders zu den Menschen sprechen als in der Sprache, die sie kannten?

Die hellenistische Antike ist daher nicht bedeutungslos für das Reich Gottes³³. Dies kommt vom Himmel, ist reine göttliche Offenbarung; aber es macht sich die Formen der Zeit dienstbar, um Göttliches auszudrücken.

Nicht um der Antike willen also hat sich die Liturgiewissenschaft mit dem antiken Kult beschäftigt, sondern um mit Hilfe der Analogien, die jener bietet, in das Wesen des christlichen Kultes tiefer einzudringen. Das ist eine durchaus theologische Haltung.

Daraus erklärt sich auch sofort ihre grundsätzliche „Einstellung“ gegenüber der Antike, die M. als „höchst inkonsequent“ bezeichnet, wonach die Antike wohl Analogien bietet, aber für sich betrachtet trügerisch ist. Die Natur erlangt ihren eigentlichen Wert durch ihre Hinordnung auf Gott; an sich hat sie die ihr zustehende Würde; wendet sie sich aber, entgegen ihrer Anlage, von Gott ab und gegen ihn, so wird sie dämonisch. Genau so ist es mit der Antike. Sie erlangt erst ihren vollen Wert, wo ihre Form dem Göttlichen dienstbar wird; an sich hat sie eine naturhafte Würde; wo sie aber ihren eigenen Strebungen, die im Zustande der *natura lapsa* leicht nach unten hin tendieren, hemmungslos sich hingibt, wird sie dämonisch. Sowenig aber die Natur, etwa der menschliche Leib, durch ihren Mißbrauch ihre Würde an sich verliert, sowenig auch die Antike. Sie bedarf nur der Entsöhnung, des Exorkismos, um Gott zu dienen.

Das gilt auch von dem Kulte der Antike. Gewiß war er ein Kult der Dämonen³⁴. Aber die Väter sagen mit Recht, daß auch in diesem Kult die Tendenz gut war; nur das Ziel war falsch gewählt. Paulus nennt selbst den jüdischen Opferdienst einen „Dienst der Elemente“³⁵;

³² Gal. 4, 4. Vgl. Eph. 1, 9 ff.

³³ Vgl. die schönen Stellen bei Clemens Alex. in meinem Buche *Die Liturgie als Mysterienfeier* (2 1923) 3 und die ganze Ausführung dort.

³⁴ Vgl. 1 Kor. 10, 21.

³⁵ Gal. 4, 3. Kol. 2, 20.

und doch war der Nomos *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*³⁶, ein Wort, das Clemens Alex. auf die hellenische Philosophie anwendet³⁷. Die Tendenzen und Formen der antiken Frömmigkeit gehen aus der menschlichen Natur hervor; wie sollten sie nicht, geläutert und verklärt, dem wahren Kulte dienstbar werden?

Das gilt besonders von den antiken Mysterien. Sie sind menschlich, ja oft dämonisch, für unser Empfinden unheimlich. Aber ihre Tendenzen waren groß; ihr Eidos zu erkennen ist uns im Christentum besonders wichtig, wie ich hier nicht wieder ausführen will³⁸; ihre Formen daher sehr wichtig für die tiefere Erkenntnis des Kultes.

Die Antike ist uns daher auch heute noch oder vielmehr heute erst recht wieder eine Bundesgenossin im Kampfe gegen den Subjektivismus mit seiner Auflösung und Zerstörung jeder Religion. Auch M. teilt „das lebhafteste Verlangen, vom Subjektivismus uns erlösen zu lassen“ (S. 76). Aber er kann den entscheidenden Schritt nicht tun aus Furcht vor der Bindung „des Ewigen an Raum und Zeit“. Die Heilstatsache ist ihm Symbol nur „in oben dargestelltem Sinn des Begriffs. Dieser Auffassung ist also das offenbarungsgemäß Ewige nicht an die vergangene raumzeitliche Erscheinung gebunden. Es kann sich an jedem Punkt in Raum und Zeit wiederholen, aber es braucht sich nicht notwendig in seiner irdischen Erscheinung durch den ‘Vollzug der Heilstatsachen’ im Kultus zu wiederholen“ (S. 74). Dazu ist zunächst zu bemerken, daß das Kultmysterium die Heilstatsachen nicht in ihrer „irdischen Erscheinung wiederholt“, sondern pneumatisch-sakramental wiederhinstellt. Leugnet man aber auch dies, so ist die Heilstatsache völlig entwertet, das Heil wird nur in dem enthusiastischen inneren Erlebnis „an jedem Punkt“ gefunden.

Und doch ist Gott in Christo in Raum und Zeit hinabgestiegen, um die Menschen pneumatisch umzuwandeln. Dasselbe tut noch heute der Kult; er trägt in die Welt Gottes Geist, damit alles Gottes werde³⁹.

³⁶ Gal. 3, 24.

³⁷ Strom. I § 28.

³⁸ Vgl. etwa die A. 31 und 33 genannten Arbeiten; ferner Jb. 6 S. 113 ff. usw.

³⁹ Unsere kurze Darlegung konnte und sollte diese Probleme nicht erschöpfen, sondern nur gegenüber der Darstellung M.s unsern Standpunkt präzisieren. Jeder Kundige sieht, daß wir dabei jener Theologie folgten, die sowohl historisch wie sachlich der klassischen Liturgie entspricht. Die neuzeitliche Theologie, wie sie neuerdings K. Eschweiler, *Die zwei Wege* usw. meisterhaft charakterisiert hat, weicht in ihrer mehr anthropozentrischen Haltung nicht selten davon ab. Das ist auch der Grund, weshalb die Liturgie als Mysterium nicht mehr so im Mittelpunkt der gesamten Frömmigkeit steht wie früher. Theologie und Liturgie als gebetetes Dogma gehören eng zusammen. Die Mysterienfrömmigkeit der Liturgie, in der Christus und die Kirche zusammenhandeln, aber so, daß die Kirche die Mitwirkende, Empfangende ist, entspricht genau der alten Gnadenlehre, der gemäß der Mensch als „Kind“ oder „Braut“ mit dem „Vater“ oder „Bräutigam“ zusammen-

wirkt. Auch die Stellung zur Antike, zum altchristlichen Kulte usw. werden davon berührt. Nur aus neuzeitlicher Denkweise ist es z. B. zu erklären, daß man glaubte, die Kirche könne mit einem Federstrich die Liturgie abschaffen und eine neue einführen. Dann müßte Gott ja die Natur ändern! Solange er das nicht tut, würde im wesentlichen dieselbe Liturgie wiederkehren. Das gilt auch von ihrer hellenistischen Form, die nichts weiter ist als eine besonders vollkommene Ausgestaltung der Natur (Kultur ist ja geistig durchformte Natur). Das gilt speziell von der Mysterienidee und ihrer Formung. Man hat zwar vor kurzem noch gemeint, das Mysterium habe unserer Zeit nichts mehr zu sagen. Das Eidos des kultischen Mysteriums ist aber nun einmal ins Wesen des Christentums übergegangen; nimmt man es fort, so haben wir nicht mehr das ganze Christentum. „Jesus Christus ist gestern und heute und in Ewigkeit derselbe“ (Hebr. 13, 8).

MISZELLEN.

Liturgische Reminiszenzen in einem Sermo Leos d. Gr. Beschäftigung mit mehreren Hss.-Bruchstücken patristischen Inhalts aus der Fragmentensammelmappe der Fürstl. Fürstenbergischen Hofbibliothek zu Donaueschingen ließ mich auf dem nur noch zur Hälfte erhaltenen Blatte eines derselben (B III 17) eine Anzahl liturgischer Reminiszenzen beobachten, die m. W. noch nicht beachtet wurden.

Das Fragment, der Schrift nach wohl von Reichenauer Herkunft aus der Wende des 8. zum 9. Jh., bietet Texte aus dem 7. Sermo Leos d. Gr. *de ieiunio septimi mensis*. Die erhaltene obere Hälfte der Vorderseite des Blattes zeigt Text von *(crea)tura ad imaginem — ieiunia qualia erant illorum* (= PL 54, 454 A 8—B 9), die entsprechende Rückseite Text von *(consci)entiae amatur — Quod enim* (= ebda 454 C 4—455 A 6).

Die liturgischen Reminiszenzen, bzw. Anführungen liturgischer Gebetsteile, finden sich in dem erstgenannten Text, dem wir aus Migne noch den fehlenden Anfang unseres ersten Satzes beifügen, der, wichtig schon wegen seines auf einen Präfationsanfang hinweisenden Wortlautes, die nachfolgenden Liturgiestellen gleichsam einführt und geradezu begreiflich macht. Der Text, dem wir am jeweiligen Ort die entsprechenden liturgischen Gebetsteile gegenüberstellen, lautet:

〈Et quid tam aequum quidque tam dignum est quam ut crea)tura ad imaginem et similitudinem Dei condita suum imitetur auctorem qui preparationem¹ sanctificationemque credentium in peccatorum remissionem constituit, ut remota seueritatis uindicta², omnique cessante supplicio reus innocentiae redderetur et finis³ criminum fieret origo uirtutum?

Quod igitur dilectissimi ex ueteris predicatione doctrinae ad purificationem animarum corporumque nostrorum ieiunium septimi mensis adsumimus, non legalibus nos oneribus subicimus sed utilitatem continentiae quae xpi euangelio seruet⁴ amplectimur.

Vere dignum et iustum est, aequum et salutare (*Praef.*).

Hic natura ad imaginem tuam condita . . . emundetur (*GeV, l. I, 44, Absatz: Descendat*).

reddit innocentiam lapsis (*GeS, 539*). et finis esset uitiiis et origo uirtutum (*GeV, l. I, 44, Anfang*).

. . . corporibus, sint etiam purificandis mentibus efficaces (*GeV, l. I, 44, Absatz: Haec nobis praecepta*).

¹ Die übrigen Hss. haben richtig *reparationem*.

² Die übrigen Hss. haben *ut remota seueritate uindictae*.

³ Unsere Hs. hat *finis*.

⁴ Andere Lesarten: *quae xpi Euangelium seruet und quae xpi euangelio seruit*.

Quia in hoc potest super scribas
et pharisaeos xpiana abundare
iustitia (cfr. Mt. 5, 20) non eua-
cuando legem sed intelligentiam refu-
tando carnalem⁵.

Die zu diesem Leo-Texte aus der *Benedictio Fontis* bzw. dem *Exultet* beigebrachten Stellen sprechen deutlich dafür, daß dem Verfasser unseres Serimo, wenn auch vielleicht nur unbewußt, die genannten liturgischen Ausführungen vorgeschwebt haben. In gewisser Beziehung verwunderlich ist es nur, daß diese aus Gebeten der österlichen Taufzeit stammenden Gedanken nicht etwa in einem Sermo für die Osterzeit, sondern erst in einem solchen für die Quatemberfeier des September Verwertung fanden.

Alban Dold O. S. B. (Beuron).

Die älteste erreichbare Gestalt des *Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (Cod. Pad. D 47, fol. 11^r—100^r)¹. Die Bedeutung der Ausgabe kündigt sich schon im Titel an. Über die Fragen nach der Entstehungszeit und Heimat der Hs., die K. Mohlberg O. S. B. mit gewohnter Sorgfalt ediert hat, habe ich in einer eigenen Studie oben S. 24 ff. gehandelt. Hier bleibt noch übrig, über den Inhalt der Ausgabe kurz zu referieren. In der Einleitung beschreibt Mohlberg das Äußere der Hs., gibt ihren Umfang und Inhalt an, stellt die Frage nach Heimat und Zeit des Sakramentars (= P), versucht zu erklären, wie der Archetypus der Hs. in die Lütticher Gegend und die Hs. selbst nach Verona kam, und legt die Grundsätze der Ausgabe dar. Mit Absicht hat er nur aus wenigen Zeugen des Greg. und Gelas. die Parallelen und Varianten vermerkt. Mit Freude lesen wir in einer Anmerkung S. XLI, daß Petrus Siffrin O. S. B. in St. Joseph i. Westf. ein Gesamtverzeichnis aller erreichbaren abendländischen Gebetsanfänge in absehbarer Zeit in Druck geben wird. Die Übersicht und Orientierung würde es erleichtern, wenn die Herausgeber einheitliche Siglen für die Sakramentarhss. verwandt hätten, nach den Grundsätzen, die K. Mohlberg selbst gegeben und über die Th. Klauser im Jb. 6 (1926) 205—9 berichtet hat. Ein sehr störender Druckfehler ist S. 2* der Untersuchungen stehen geblieben: II = Dem P zugrunde liegendes stadtrömisches Ge-Exemplar, statt Gre-Exemplar. Auf folgende Versehen sei noch aufmerksam gemacht: nach den eigenen Vorschlägen des Herausgebers gehört das *et* vor *eleuatis oculis* S. 73 in halbeckige Klammern, ferner S. 74 die Kreuze hinter *corpus* und *sanguinem* und hinter *quiescentibus*. Für die spätere Verwendung der Hs. in Verona hätte S. XXXI noch auf den überschriebenen und dann wieder

⁵ In dem auf der Rückseite unseres Hs.blattes erhaltenen Textteil interessiert noch die Stelle: *Sic enim caritas ex Deo est ut Deus ipse sit caritas*, in der zwei von Migne nicht erkannte Schriftzitate (aus I Joh. 4, 7—8) enthalten sind. Auch die weitere Schriftstelle, die bei Migne *Ubi est thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum* lautet, verdient in der im Donaueschinger Fragment vorliegenden Fassung *ubi erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum* Beachtung, da sie sich mit der des bei Migne genannten Codex Venetus deckt. Der diesem Zitat vorangehende Satz hat in unserem Fragment folgende abweichende Fassung: *Quod itaque pius et castus animus ita gaudet implere, ut nulla extra ipsum cupiat delectari* (scil. dilectione?).

¹ Hrsg. von K. Mohlberg O. S. B. und A. Baumstark (1927): Liturgiegesch. Quellen H. 11/12.

getilgten Namen des Proculus im *Communicantes* neben Firmus und Rusticus hingewiesen werden können.

Der II. Teil enthält die Untersuchungen von A. Baumstark. In einem 1. größeren Abschnitt wird noch einmal die Frage nach einem vorgregorianischen stadtrömischen Sakramentar gestellt, die schon in der früheren Schrift B.s und A. Dolds, *Das Palimpsestsakramentar im Codex Augiensis CXII* (vgl. die Besprechung im Jb. 5 [1925] 251 f.) verneinend beantwortet wurde, die aber hier noch einmal ausführlich behandelt wird, weil es B. um die endgültige Auseinandersetzung mit Vorurteilen geht, die auch das bestbegründete Ansehen der größten Meister nicht zu rechtfertigen vermag. Auf Grund sorgfältigster Quellenanalyse und nochmaliger Vergleichung der in Betracht kommenden Sakramentarhss. festigt sich in B. die Überzeugung, daß es ein offizielles stadtrömisches Sakramentar vor Gregor d. Gr. nicht gegeben hat. Selbst wenn es existiert haben sollte, hat es irgendwelche Spuren in der späteren Überlieferung nicht hinterlassen. Das gilt natürlich nur für die ausdrückliche Bezeugung. In den ältesten sog. „gelasianischen“ Sakramentarien können u. E. sehr wohl Stücke aus einem solchen offiziellen Sakramentar, nicht nur einer privaten Sammlung, noch vorhanden sein. Wie sie nach Gallien kamen, ist unabhängig von dieser Möglichkeit. Wenn nach dem Briefe des Papstes Vigilius (536—55) an den Bischof Profuturus von Braga, wie auch B. zugeben muß, sogar die an den Heiligenfesten gebräuchlichen Kanonerweiterungen um 538 schon textlich festgelegt waren, dann scheint mir auch der Hinweis auf die Freiheit zur Schaffung neuer liturgischer Texte um dieselbe Zeit nicht besonders beweiskräftig zu sein. Mir will es nicht einleuchten, wie sich die Existenz eines offiziellen stadtrömischen Sakramentars nicht mit der Möglichkeit zur Schaffung neuer Texte vertragen konnte. Man mußte nur eines Tages die neuentstandenen Formulare in ein neues *corpus* hineinredigieren. Nichts anderes scheint mir Gregor d. Gr. getan zu haben, allerdings mit der ganz der damaligen Entwicklung entsprechenden Wirkung, daß die bisherige, aber doch auch wohl durch die Tradition normierte Produktivität auf liturgischem Gebiete nun fast völlig aufhörte. Von „Willkür“ in der Auswahl wiederzuverwendender Texte vor Gregor d. Gr. würde ich deshalb aber doch nicht leicht sprechen, wohl von einer größeren Freiheit.

In welcher Gestalt ist nun das Greg. über die Alpen gelangt? B. antwortet darauf im 2. Abschnitt, daß wir uns hüten müssen, im Hadrianum noch die ursprüngliche Gestalt des Greg. zu sehen. Im Gegenteil kann es von vornherein kaum einem Zweifel unterliegen, daß das stadtrömische Sakramentar im Laufe des 7. und 8. Jh. Gegenstand einer fortschreitenden Entwicklung gewesen sein muß, die sein Aussehen nicht wenig verändern mochte. Oder als Frage gefaßt: Wie verhält sich das Hadrianum zur Urgestalt des Greg.? Die Antwort lautet: Der Weg zur vorhadrianischen Gestalt des Greg. führt über England. Das ist das Ergebnis der mit umfassender Gelehrsamkeit durchgeführten Untersuchungen. Auf die Beweisgänge einzugehen, müssen wir uns hier leider versagen, weil sie ohne eine bis ins einzelne gehende Analyse nicht zu verstehen sind.

Der 3. Abschnitt untersucht das Verhältnis von P zur greg. Hauptquelle des sog. Gelas. s. VIII. Die Ausführungen gehören u. E. zu den wichtigsten der gesamten Untersuchung. Die Messen der Fastendonnerstage, die erst von

Gregor II. geschaffen wurden, und des Samstags vor Palmsonntag werden als sekundäre Ausführungen der unmittelbaren Vorlage von P erkannt. Aus dem Bestand des Sanctorale wird in P der schlechthin älteste faßbar werdende Text des offiziellen Jahressakramentars der röm. Kirche erschlossen. Die dem Hadr. fremden Sonntagsformulare von P haben schon zum Grundbestand des dem P zugrunde liegenden stadtrömischen Greg.-Exemplar gehört. Die greg. Quelle des Gelas. s. VIII und das P zugrunde liegende stadtrömische Exemplar sind demnach zwei denkbar nächstverwandte Exemplare des vorhadr. Greg. gewesen. Bestätigt wird dieses wichtige Ergebnis durch die mit dem Kanon verbundenen Meßformulare. Hier möchte ich eine Beobachtung zur Überlieferung des Kanontextes selbst einfügen. Allein im Missale von Bobbio und in P begegnet im *Qui pridie* die Lesart *in caelos*. Mag das auch als Zufälligkeit erklärt werden, so ist aber nicht zu übersehen, daß Vat. Reg. 316 (ed. Wilson), Bobbio (ed. Lowe) und deutlich auch die erste Hand von Sangall. 348 (ed. Mohlberg) einerseits und P andererseits im *Nobis quoque* die der Markus- und Jakobusliturgie (vgl. Missale Ambros. dupl. ed. Ratti-Magistretti S. 435) konforme Lesart *partem aliquam societatis* statt *partem aliquam et societatem* haben. Dies läßt nur die Erklärung zu, daß die Wendung entweder aus dem römischen Kanon, wie er zur Zeit Gregors d. Gr. gesprochen wurde, in die primäre Gestalt des „Gelasianums“ und Gallicanums und durch sie in Sangall. übergegangen sein muß, was die These B.s von der engen Verwandtschaft zwischen der greg. Quelle des „Gelasianums“ und dem P zugrunde liegenden stadtrömischen Greg.-Exemplar bestätigen würde, oder aber daß P sie aus der älteren gelasianischen Überlieferung übernommen hat. Jedenfalls aber hebt sich durch diese hochaltertümliche Fassung noch der im 9. Jh. niedergeschriebene P deutlich vom Hadr. ab.

In einem 4. Abschnitt handelt B. über eine ambrosianische Nebenquelle und die „gelas.“ Hauptquelle des sog. Gelas. s. VIII, das die sekundäre Gestalt der „Gelasiana“ umschließt. „Der Sakramentartyp des Vat. Reg. 316 ist nicht nur dem sog. Gelas. s. VIII gegenüber, sondern auch für seine eigene Zeit keineswegs 'das' Gelasianum, er ist nur ein Gelas. gewesen, eine von — wir wissen nicht, wie vielen — Formen einer Kodifikation, die, unabhängig vom offiziellen Greg., untermischt mit anderweitigem, italienischem, gelegentlich auch gallischem Stoffe, ein stadtrömisches Material liturgischer Texte zum Zweck praktischen Gebrauches nördlich der Alpen erfahren hat. Daß wir nicht von irgendeinem 'Gelasianum' schlechthin, sondern eben nur von 'Gelasiana' reden dürfen, wird hier geradezu handgreiflich.“ Als terminus post quem für die Entstehung des Gelas. s. VIII ermittelt B. das Jahr 676, das Todesjahr des Praeiektus von Clermont, gleichviel ob Fest und Formular des Arverners bereits ein Sondergut dieser Sakramentartyps darstellen oder noch aus der gelasianischen Quelle in denselben übergegangen sind. Die Entscheidung aber bezüglich dieser Alternative selbst steht in engstem Zusammenhange mit der Beantwortung der Frage nach der Heimat des Gelas. s. VIII.

Als Heimat kann — so zeigt der 5. Abschnitt — nur das Gebiet in Frage kommen, in dem sich die Fusion der gelas. und greg. Quelle des Gelas. s. VIII vollzogen hat. Die Heimat der gelas. Quelle ist in der Sphäre von Clermont oder Flavigny zu suchen, wenn das Praeiektus-Formular schon in ihr geboten

war. Andernfalls kann sie auf beiden Seiten des Kanals liegen. Ein absolut bestimmtes Ergebnis ist aber bei der greg. Quelle möglich. „Eine Greg.-Tradition ist für das merovingische Frankenreich schlechthin unerweislich. Für die angelsächsische Kirche dagegen ist sie sichergestellt. Dunkel bleibt zunächst nur der Weg, auf welchem der *Liber sacramentorum anni circuli* der alten Hs. II (= das dem P zugrunde liegende stadtrömische Greg.-Exemplar) in diejenige Umrahmung gelangte, in welcher er, leicht interpoliert, heute in P vorliegt.“ Wir hoffen in der eingangs erwähnten Studie dargetan zu haben, daß der Weg nicht, wie B. S. 136ⁿ noch als wahrscheinlich annahm, im Nachwort aber fallen läßt, nach St. Gallen, sondern nach dem Norden des Frankenreiches, insbesondere nach Nivelles hin verläuft. St. Gallen ist jetzt auch durch die im Sangall. 348 von den Korrektoren in St. Gallen getilgte Lesart *aliquam partem societatis* (s. o.) völlig ausgeschlossen. Der Weg nach Nivelles kann über England geführt haben, braucht es aber nicht notwendig, wie ich in der erwähnten Abhandlung gezeigt habe. Anders steht es natürlich mit dem Gelas. s. VIII. Die Heimat dieses Sakramentartyps sieht B. wohl mit Recht in Wessex. „Spätestens vor 747 muß die für die festländische Textüberlieferung grundlegend gewordene Übertragung des angelsächsischen Sakramentartyps nach dem Frankenreiche erfolgt sein. Noch etwas früher liegt entsprechend der terminus ante quem für seine Entstehung.“ Zwischen 676 und 747 muß der Typ entstanden sein.

Das Problem der Verbreitung und geschichtlichen Bedeutung führt B. über die minutiöse Textvergleichung zur Darstellung der kirchenhistorischen Zusammenhänge, in denen die Verbreitung des fälschlich sog. „fränkischen“ Gelas. s. VIII steht. Nur von Wessex aus ist die Eigentümlichkeit seiner Verbreitung und die von ihm gewonnene einzigartige Bedeutung verständlich. Die bis dahin schwerflüssige Darstellung B.s wird beschwingt, da er den Anteil des angelsächsischen und deutschen Frühmittelalters an der Verbreitung des angelsächsischen Sakramentartyps und seine „Regregerianisierung“ beschreibt, ohne dabei den festen Boden der Tatsachen zu verlassen. An Dom Wilmart anknüpfend erklärt er: „Unser Sakramentartyp ist der eigentliche Ahne des heutigen *Missale Romanum*. Nicht die Sendung des Hadr. an Karl d. Gr., sondern die Übertragung der gregor. Quelle (des Gelas. s. VIII) nach Wessex ist der für dessen Gestaltung grundlegend gewordene geschichtliche Vorgang... Die von Karl d. Gr. angestrebte Vereinheitlichung der westeuropäischen Meßliturgie auf Grund von H hat ebensowenig Bestand gehabt als das von ihm geschaffene Großreich... Nicht das Meßbuch Karls d. Gr., sondern das deutsche Meßbuch der Ottonenzeit hat... für die liturgische Gesamtentwicklung den dauerndsten Einfluß gewonnen... Die Zukunft beherrscht hat der mit den Ottonen einsetzende deutsche Einfluß auf Rom... Vom Frankreich der letzten Karolinger und der ersten Capets aus war ein Einfluß auf die stadtrömische Liturgie undenkbar.“ Das sind weittragende Behauptungen. Man wird abwarten müssen, ob sie durch die S. XXXVIII angekündigten Untersuchungen Mohlbergs, der die Vorlage des Paduaner Sakramentars mit den liturgischen Einheitsbestrebungen Karls d. Gr. zusammenbringen möchte, irgendwie erschüttert werden. Ohne den Gründen meines Mitbruders K. Mohlberg präjudizieren zu wollen, möchte ich eher annehmen, daß P und seine unmittelbare Vorlage einen Sonderfall liturgie-

geschichtlicher Entwicklung darstellen, der auch als solcher behandelt sein will. Über eine mögliche Beeinflussung der Vorlage von P von England her haben wir schon gehandelt. Für ausgeschlossen aber halte ich es, daß die Vorlage unter dem Einfluß der karolingischen Einheitsbestrebungen entstanden ist. Sie hätte dann nicht im täglich gebrauchten Kanon die Wendung *aliquam partem societatis*, die in St. Gallen verändert wurde, beibehalten können, ebenso nicht die ganz singuläre Wendung *admittas* statt *admitte* im *Nobis quoque*, die sich sonst nirgendwo nachweisen läßt. Die geschichtliche Isoliertheit aber, in der P steht, erklärt sich aus der Wirkung des Gelas. s. VIII, die B. so einleuchtend dargelegt hat. Gewiß hat das Sakramentar nicht nur archäologische Bedeutung gehabt, sondern ist vom 9.—11. Jh. sicher noch in Verona gebraucht worden; aber seine Wirkung ist eine begrenzte geblieben.

In einem letzten Abschnitt: Folgerungen, Aufgaben, Ausblick und Fragen, teilt B. noch wichtige Erkenntnisse insbesondere heortologischer Art mit und gibt wertvolle Anregungen zur Edition und Erforschung der Sakramentare. „Die Sakramentarforschung hat bisher vielfach den Fehler begangen, den liturgischen Buchtyp, dem sie gewidmet ist, gewissermaßen zu vereinsamen, seine Entwicklung losgelöst von der liturgischen Gesamtentwicklung zu betrachten. Und doch war bis zum Siege des Missale plenum das Sakramentar nur eines der drei verschiedenen Bücher, die bei der Feier des eucharistischen Mysteriums sich nicht entbehren ließen.“ Es muß „immer wieder versucht werden, aus den drei im Vollmissale aufgegangenen Elementen (Sakramentar, Antiphonarius missae und Comes) örtlich oder zeitlich bestimmte Gesamtbilder der Meßliturgie zu gewinnen“. Wir danken es Baumstark, daß die Untersuchung eines der wichtigsten Liturgiedenkmalen, dessen zugrunde liegende stadtrömische Gestalt Mohlberg mit begründeter Argumentation auf das Jahr 595 festlegen möchte und die jedenfalls nicht nach 617 entstanden ist, zu solchen weitgreifenden Ergebnissen geführt hat, wie sie in der Arbeit B.s vorliegen, und die richtunggebend bleiben werden für alle künftige Forschung.

Thomas Michels O. S. B. (Maria Laach).

Ein altgelasianisches Sakramentarbruchstück insularer Herkunft. In meinen *Untersuchungen* zu K. Mohlbergs Bekanntgabe des in der Paduaner Hs. D 47 vorliegenden ältesten heute erreichbaren Textes des Gregorianums (= Gr)¹ bin ich bezüglich des Problems der sog. gelasianischen Sakramentarüberlieferung zu Ergebnissen gelangt, deren Kühnheit ich selbst mir keineswegs verhehle. Jene Überlieferung steht zunächst meines Erachtens zu Unrecht in Verbindung mit dem Namen des Papstes Gelasius I., beruht vielmehr auf buchmäßiger Redaktion, die älteres stadtrömisches Material von der Art des sog. Leonianums erst nördlich der Alpen und in nachgregorianischer Zeit unter mehr oder minder starker Beimischung gallischer Elemente erfuhr. Ihre Verbreitung ist dabei keineswegs auf das merowingische und karolingische Frankenreich beschränkt, sondern hat sich auch auf das angelsächsische Britannien erstreckt. Speziell das Gelasianum (= Ge) — oder, wie man richtiger

¹ K. Mohlberg-A. Baumstark, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (1927) 1*—199*. S. vorige Miscelle.

sagen würde, das anonyme „römische“ Sakramentar — der Hs. Vat. Regin. 316, ist, wie das fliegende Blatt eines zweiten Exemplares aus altem Besitz der Abtei St. Thierry erhärtet, keine geradezu individuelle Erscheinung, sondern ein wirklicher liturgischer Buchtyp. Aber dieser Typ war doch nicht der einzige seiner Art. Verwandte und höchst wahrscheinlich durchweg tatsächlich anonym überlieferte Sakramentare sind — wir vermögen gar nicht zu vermuten, in welcher Zahl — diesseits und jenseits des Kanals in Umlauf gewesen, und eines derselben, das nach 676 in der Sphäre von Clermont seine endgültige Gestalt erhalten hatte, ist neben einem mit dem Texte der Paduaner Hs. nächst verwandten und fast genau gleichaltrigen Exemplar des 8r aus der Zeit Honorius' I. zur Hauptgrundlage des bisher sog. fränkischen oder 8e saec. VIII geworden, als dessen Mutterboden ich vielmehr Wessex und dessen kontinentale Verbreitung — mindestens ebenso stark auf deutschem als auf französischem Boden — ich als eine Folgeerscheinung der bonifatianischen Festlandsmission betrachte.

Ich bin mir, wie gesagt, klar bewußt, daß alles das vom Standpunkte einer durch große Namen wie L. Muratori, F. Probst, Ad. Ebner, Ad. Franz und Edm. Bishop geweihten Schulmeinung aus nichts anderes als eine Kette übelster liturgiegeschichtlicher Ketzereien darstellt, denen fürs erste schärfste Ablehnung, ja sogar hier und dort vielleicht die Geringschätzung mitleidigen Lächelns nicht erspart bleiben wird. Um so wertvoller ist für mich, zumal bei seiner sicher insularen Herkunft, ein leibhaftiges Bruchstück eines Exemplars einer jener von mir unterstellten Parallelerscheinungen zu dem Sakramentar des Vat. Regin. 316 und des Blattes von St. Thierry, das mein hochverehrter Bonner Kollege Herr Professor W. Levison für mich abzuschreiben und mir zu weiterer Verwertung zur Verfügung zu stellen die Liebenswürdigkeit hatte. Das Fragment findet sich auf der ersten Hälfte eines älteren Doppelblattes (fol. 116. 117), das der im J. 1907 durch das British Museum erworbenen Hs. Add. 37518, einem Lexicon Tironianum etwa aus dem Anfang des 10. Jh., beigegeben ist. Näheres über die fragliche Hs. bietet der *Catalogue of additions to the manuscripts in the British Museum in the years MDCCCVI—MDCCCX* (1912) 67 f. Das Faksimile einer Seite des Haupttextes (fol. 41^{ro}) steht *New Palaeographical Society*. First series. Vol. I (1903/12) Taf. 133, dasjenige einer Seite unseres liturgischen Bruchstücks (fol. 116^{ro}) ebenda Taf. 132. Nach den Angaben des *Catalogue* läßt sich die Hs. als in englischem Privatbesitz befindlich bis Anfang des 17. Jh. zurückverfolgen. Eine Notiz am Ende ihres eigentlichen Körpers (fol. 1156) datiert in einer Hand des 12. Jh. auf den 14. März 1120 eine *dedicacio basilice sancti Nicholai*. Das scheint auf die Kirche des tatsächlich im J. 1120 gegründeten und dem hl. Nikolaus geweihten Klosters Furnes bei Ypern bezogen werden zu müssen. Das Lexicon Tironianum befand sich also anfangs des 12. Jh. auf dem Boden des heutigen Belgien. Daß ihm damals und dort bereits das ältere Doppelblatt beigelegt gewesen sei, ist mit dieser Feststellung natürlich nicht ausgemacht. Weitaus wahrscheinlicher ist sogar das Gegenteil, da anderenfalls die lokalgeschichtliche Notiz wohl eher erst auf fol. 117^{vo} stünde.

Das Doppelblatt selbst bringt auf seiner zweiten Hälfte von zwei unter sich wie von derjenigen des Sakramentarbruchstücks verschiedenen Händen einerseits fol. 117^{ro} den Text von Jo. 14, 7—14 und — in unmittelbarem Anschluß —

von Lk. 24, 49—59, anderseits fol. 117^{vo} denjenigen von Mk. 16, 14—20. Die Schrift ist nach dem sachverständigen Urteil Levisons in allen drei Fällen eine ausgesprochen insulare Unciale — wie auch der *Catalogue* angibt — des 8. Jh. Für das Sakramentarbruchstück wird eine Nachprüfung jedermann durch das Faksimile ermöglicht. Auf fol. 117^{ro} notiert Levison speziell die Verwendung des charakteristisch insularen Zeichens h für *autem*. Von Wichtigkeit ist die Blattlagennumerierung q̄ XII, die sich, in kleinerer Schrift und mit anderer Tinte geschrieben, in der Mitte der letzten Zeile von fol. 117^{vo} findet. Das Doppelblatt war demnach das Außenblatt einer Blattlage, und diese ist offenbar die letzte der alten Hs. des 8. Jh. gewesen. Denn der von zwei verschiedenen Händen geschriebene Bibeltext kann füglich nur als nachträgliche Füllung eines ursprünglich unbeschrieben gebliebenen Raumes bewertet werden. Bestanden haben kann die alte Hs. nach Maßgabe des q̄ aus Quaternionen oder Quinionen.

Ich gebe, obgleich dasselbe textliche Varianten nicht aufweist, wegen seiner allgemeinen Bedeutung einen diplomatisch getreuen Abdruck des Sakramentarbruchstücks und vermerke daneben zu den durchnumerierten Formeln ihr Auftreten in Vat. Reg. 316 (= V), den Sakramentaren von Angoulême (= A) und Rheinau (= R), dem Alkuinschen Anhang zum Gr (= M) und dem Missale von Bobbio (= B), wobei die Verweise für A und B auf die Durchnumerierung der Formeln in den Ausgaben von P. Cagin und E. A. Lowe, für V und M auf die Stelle der Formel innerhalb der betreffenden Formelgruppen gehen, deren Zugehörigkeit zu Buch III bei V stillschweigend vorausgesetzt ist.

ro. Orationes matutin[ales et vespertinales.]

- 1 = A: 1876 M: CXLIII 3. 1 Om̄nip sēmp dē apud quem nihil
tenebrosū nihilq̄e obscurū est
emitte lucem tuam in cordib[us] nost[r]is
ut mandatorum tuorum lege percepta
in via tua ambulantes nihil patiamu[r]
erroris; per dōm n̄m
- 2 = V: LXXXIV 1. A: 1878. 2 Gratias tibi agimus dñe scē pater o[m̄nip]
M: CXLIII 5. B: 569. aeterne deus qui nos de transacto
noctis spatio ad matutinas horas
perducere dignatus es q̄s dñe ut do[n]es
nobis diem hunc sine peccato trans
tibi
ire: quatenus ad vesperum gratia[s]
referamus per dñm n̄m
- 3 = V: LXXXIV 2. A 1884. 3 Exurgentes de cubilib[us] nostris
M: CXLIII 6. B: 571. auxilium gratiae tuę matutinis d[ñe]
p̄cib[us] imploremus. ut discuss[is]
tenebris uitiorum ambulare mer[ea]
mur in luce uirtutum per dñm n̄m
- 4 = V: LXXXIV 3. A: 1873. 4 Matutina supplicum uota dñe
R: Mat. 1. B: 572. propitius intueri et occulta cor[dis]
nostri remedio tuę clarifica pie[tatis]
vo. [ut deside]ria tenebrosa non teneant
quos lux caelestis gratiae reparavit p

= V: LXXXIV 4. A: 1885. 5 Te lucem veram et lucis auctorem

℞: 573.

dñe deprecamur. ut digneris nobis
tenebras depellere uitiorum. et
luce
clarificare nos uirtutum per dñm nm

6 Ds qui diei noctisque cursu iteratio
ne discernis. ut tempora temporib:

cedant. uisita nos ac nocte pręsen
ti. ut de luculo surgentes gratias
tibi agere mereamur; p

7 = V: LXXXV 1. A: 1899. 7 Om̄nīp sēmp d̄s uespere mane me
 2; CXLIH 17. B: 563. ridie maiestatem tuam supplici

ridie maiestatem tuam supplici
ter deprecamur. ut expulsis de
cordibus nostris peccatorum
tenebris. ad veram lucem quae
xps est nos facias pervenire p

8 = V: LXXXV 2. A: 1900. 8 Ds qui inluminas noctem et lumen
 21: CXLIH 18. B: 564. post tenebras facis. concede nobis

ut hanc noctem sine impedimento
satane transeamus. adque matuti
nis horis ad altare tuum decurren
tes. tibi gratias referamus p

Daß das Fragment verhältnismäßig weitaus am nächsten sich mit V berührt, liegt auf der Hand. Hier allein kehren die überhaupt auftretenden Formeln desselben nicht nur, wie auch in 2f, in gleicher Reihenfolge, sondern zugleich in geschlossener Aufeinanderfolge wieder. Aber welche Selbständigkeit wahrt das Bruchstück doch eben auch dieser Rezension gegenüber, in der man „das“ alte 3e schlechthin zu erblicken pflegt! Statt der doppelten Reihe der *Orationes ad matutinas* (LXXXIV) und *Orationes ad vesperum* (LXXXV) ist eine einzige und einheitliche Gesamtfolge von Texten für Morgen und Abend geboten, wobei die letzteren an Nr. 6 mit einer sonst unerhörten Formel einsetzen. Ein streng statistischer Vergleich ist naturgemäß nur bezüglich der Morgengebete möglich, von denen allein sich mit Bestimmtheit sagen läßt, daß das Fragment alle erhalten hat, die in der Hs., der es entstammt, geboten waren. Dabei ergibt sich dann, daß von 11 Nummern des V nur die vier ersten, d. h. weniger als die Hälfte, wiederkehren, an der Spitze aber auch hier eine V fremde, diesmal allerdings wenigstens von 2f gebotene Formel erscheint. Es kann wirklich keinen Augenblick verkannt werden, daß, wenn schon der Ausdruck 3e als eine bequeme Scheidemünze beibehalten werden soll, hier ein ganz anderes 3e uns gegenübertritt als das durch V und das Blatt von St. Thierry vertretene.

Nicht minder unverkennbar ist es aber, daß doch auch dieses *Ge* dem sog. *Ge saec. VIII d. h.* der — wie ich annehme — zwischen 676 und 747 in Wessex vollzogenen Fusion von *Ge-* und *Gr-*Tradition gegenüber als ein solches der bisher unmittelbar nur in der V-Rezension bekannten älteren Prägung erscheint. Jede auch nur entfernteste Verwandtschaft fehlt zunächst mit der durch R

dargestellten sekundär reduzierten Form des mit *Gr*-Elementen fusionierten *Ge*. Von drei *Orationes ad matutinis*, welche diese allein erhalten hat, kehrt nur eine einzige unter den entsprechenden fünf Nummern des Bruchstücks, von ihren sogar nur zwei *Orationes ad Vesp̄r* gar keine unter seinen drei einschlägigen Formeln wieder. Nicht wesentlich günstiger liegen die Dinge aber auch A gegenüber, welche Hs. bei dem Fehlen des *Liber secundus de extrema parte* im Sangall. 348 für unsere Morgen- und Abendgebete vorläufig allein als Zeugin der Vollgestalt des jüngeren angeblich „fränkischen“ *Ge* zur Verfügung steht. Einerseits fehlt auch hier die charakteristische Nr. 6 des Bruchstücks. Anderseits ergibt die wieder mit Sicherheit nur für die *matutinales* durchführbare streng statistische Vergleichung folgendes Bild. Im Rahmen der 15 Nummern (1873—1887), die hier A bietet, kehrt zunächst — allerdings in stark veränderter Reihenfolge — der gesamte Bestand des V wieder. Aus dem *Gr* stammen die zwei Formeln 1882 f. = 203, 3 und 8 des Hadrianischen *Gr*. Die beiden weiteren 1876 f. kehren dagegen in *Ų* (als CXLIII 3 f.) wieder. Das Bruchstück teilt nun mit A keine der beiden aus dem *Gr* stammenden, dagegen allerdings an Nr. 1 eine der in *Ų* wiederkehrenden Formeln. Das letztere beweist aber keineswegs eine unmittelbare Beziehung zu dem durch A vertretenen Sakramentartyp. Denn *Ų* ist in der Reihe seiner *Orationes matutinales* nachweislich nicht von diesem abhängig, da es über V hinaus neben den beiden in A auftretenden Formeln 3 f. an seiner Nr. 10: *Auribus percipe* ein drittes dort fehlendes Stück bietet. Somit hört die Formel 1876 auf, als ein charakteristischer Zug gerade der in A vorliegenden *Ge*-Überlieferung gelten zu können.

Man könnte nun allerdings einwenden, daß das Bruchstück überhaupt eine zu schmale Basis darstelle, um auf ihr für das vollständige Sakramentar, dem es entstamme, eine Freiheit von Elementen der *Ge*-Tradition zu erweisen. Wenn schon nicht die in R vorliegende oder eine mit ihr verwandte, so doch eine Reduktion des Stoffes habe im Vergleiche mit V anscheinend doch auch da vorgelegen, und es könne einen reinen Zufall darstellen, daß, wie die Nrn. LXXXIV 5—11 des V auch die Nrn. 1882 f. (= Hadrianisches *Gr* 203, 3. 8) und 1877 der Willkür eines kürzenden Redaktors zum Opfer gefallen seien. Ich muß gestehen, daß unmittelbar etwas schlechthin Zwingendes einem derartigen Einwand nicht entgegengehalten werden könnte. Aber mittelbar läßt sich glücklicherweise die Vergleichungsbasis eben noch ganz erheblich verbreitern. Das sog. *Ge saec. VIII* ist von den *Orationes matutinales* und *vespertinales* an — in seinen verschiedenen Exemplaren in verschiedenem Umfang, aber jedenfalls grundsätzlich ganz entschieden — umfangreicher als V. Das läßt sich unabhängig von A selbst an R und vollends etwa an der Inhaltsangabe des Sakramentars von Gellone² und der sorgfältigen von Mohlberg³ über die Hs. Sangall. 350 gemachten Angaben konstatieren. Insbesondere die Morgen- und Abendgebete selbst werden durch Gebete zu den einzelnen Horen des Offiziums ergänzt, und aus dem *Gr* werden nicht nur einzelne Nummern in ihre Reihen eingefügt, sondern es erscheint in unmittelbarem Zusammenhang mit allem dem vor allem eine äußere Ergänzung durch Material der *Gr*-Tradition,

² Durch H. Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* VI (1924) 784—794.

³ *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung* (1918) LXII—LXIII.

das im Hadrianischen Gr unter den Titeln (204) *Orationes vespertinales seu matutinales*, (201) *Orationes pro peccatis* und (202) *Orationes cottidianae* geordnet ist und in abweichendem Bestand unter den beiden ersten Titeln auch schon in der Padua-Hs. erscheint. Nun muß der Sakramentartext, dem das insulare Bruchstück angehörte, spätestens auf dem vo des vorletzten Blattes der Blattlage geschlossen haben, deren äußerstes Doppelblatt die heutigen foll. 116 und 117 der Hs. des British Museum darstellten. Ergänzt man das q der Lagenzählung auf fol. 117vo als *quinio* und unterstellt in der letzten Blattlage der Hs. des 8. Jh. einen tatsächlichen Quinio, so bleiben für den auf das Bruchstück noch folgenden Sakramentartext mithin nicht mehr als vier Blätter, eine Zahl, die sich etwa noch um ein oder zwei Blätter erhöhen würde, falls man für unseren q XII den Umfang von vielmehr sechs oder sieben Doppelblättern annähme, den beispielsweise einzelne der grundsätzlichen „Quinionen“ des Sangall. 348 aufweisen⁴. Nun entspricht der Text des Bruchstückes etwa einer Spalte von Muratoris *Liturgia Romana Vetus*. Der auf die Morgen- und Abendgebete folgende Text des V füllt dort aber nicht weniger als 19 Spalten, würde also in der Sakramentarhs. des Bruchstücks ebenso viele Blätter d. h. nicht viel weniger als das Dreifache des Raums beansprucht haben, der hier tatsächlich äußerstenfalles zur Verfügung stehe. Mit anderen Worten: jene Hs. war in diesem Schlußteil im schroffsten Gegensatz zum „Ge saec. VIII“ noch ganz erheblich kürzer als selbst das Ge des V. Daß sie vielmehr irgendwelche dem Gr entstammende Erweiterungen enthalten haben sollte, ist völlig ausgeschlossen. Haben aber in dem insularen Sakramentar nicht nur die zwei Gr-Formeln A 1882 f., sondern hat in ihm auch irgend etwas dem Gr-Material A 1907—1977 Entsprechendes gefehlt, so wird wohl niemand mehr im Ernst an das Zufallsergebnis einer sekundären Reduktion glauben wollen. Das Bruchstück kann nur von einem wirklich alt„gelasianischen“ Sakramentar herrühren.

Auch nach der anderen Seite hin führt eine von dem unscheinbaren q XII ausgehende Umfangsberechnung zu einem sehr bemerkenswerten Ergebnis. Der dem Bruchstück vorangegangene Teil der Hs. umfaßte nach dieser Zählungssigle elf Quinionen d. h. normal 110, äußerstenfalles etwa bis um rund 150 Blätter. Der Text des V bis zu den *Orationes ad matutinas* füllt aber bei Muratori 251 Spalten, und selbst wenn man etwa die Messen der Fastendonnerstage und alles in V zwischen den *Benedictiones super populum* und den *Orationes ad matutinas* Stehende wegdenken und ein nach Art des R vereinfachtes Sanctorale unterstellen wollte, würde sich füglich ein — doch eben grundsätzlich V verwandtes — Sakramentar nicht konstruieren lassen, für das mit diesem Raume auszukommen wäre. Dagegen umfaßt Buch II und die der Stelle des Bruchstücks vorangehende Partie von Buch III des V nur 109 Spalten, d. h. beinahe haarscharf den bei normalem Quinionenumfang in der alten Hs. sich bietenden Raum. Der Schluß drängt sich auf, daß diese der mit dem Sanctorale einsetzende zweite Band eines zweibändigen Sakramentarexemplares gewesen sei. Alle Einteilung in *libri* ist ja von Hause aus eine Rollen-, bzw. nach dem Übergang zur Kodexform des Buches eine Bändeeinteilung. Das gilt naturgemäß auch von der *libri*-Einteilung von Sakramentaren, und beispielsweise vom Sangall. 349 machen es die Unter-

⁴ Vgl. Mohlberg a. a. O. LI f.

suchungen Mohlbergs⁵ positiv höchst wahrscheinlich, daß die Hs. nichts anderes als der erste Band eines — ganz anders abgeteilten — zweibändigen Sakramentars ist. Dann hat aber das Sakramentar, zu welchem das Bruchstück gehörte, nicht nur in Zahl und, wie die Nrn. 1 und 6 des Bruchstücks dartun, gelegentlich — und wer will dann bestimmen, wie stark, — auch im Bestand der Formeln, sondern ebensowohl in der Einteilung sich von V unterschieden.

Ein durchaus alt„gelasianisches“ und doch mit dem in V vorliegenden und einst in St. Thierry vorhanden gewesenem nicht zu verwechselndes Sakramentar wird zu unmittelbarst greifbarer Größe und wird dies gerade auf dem insularen Boden, auf dem ich ein anderes „Ge“ von prinzipiell gleicher Stellung V gegenüber an der aus dem Bereich von Clermont stammenden Ge-Quelle des sog. Ge saec. VIII als verbreitet voraussetzen mußte. Die Kritiker meiner *Untersuchungen*, auf deren scharfe Ablehnung meiner Ergebnisse ich, wie gesagt, durchaus gefaßt bin, werden gut daran tun, an einer solchen Tatsache nicht allzu achtlos vorüberzugehen.

Anton Baumstark (Bonn).

Zwei neue Sakramentarfragmente: *Fragmentum Stuttgardianum* aus *Codex HBI Asc 227* und *Fragmentum Beuronense 2*. Die zwei mit 21 Zeilen beschriebenen Blätter des *Stuttgarter Fragments* sind als Vorsatzblätter in *Codex HBI Asc 227*, eine alte Weingartener Hs., eingheftet. Ich wurde auf sie durch Hugo Bévenot O. S. B. (Abtei Weingarten) aufmerksam gemacht und zu ihrer Bekanntgabe aufgefordert. Was diese Sakramentarbruchstücke, die einst das Mittelblatt einer Lage bildeten, der Beachtung wert macht, sind nicht so sehr ihre etwa an der Wende vom 10. zum 11. Jh. niedergeschriebenen Texte, die alle schon ediert vorliegen, als vielmehr der Umstand, daß sie aus einem Exemplar stammen, das wie *Codex Reginae 337* (GrR) und *Codex Ottobonianus 313* (Gro) auch die Anhänge zum *Gregorianum* bot und somit diesen beiden Sakramentaren nahe verwandt sein muß.

Unser Fragment bietet folgende Formeln:

XXXVI *Dom. XVIII post Pentecost.*

1. Erstes Gebet fehlt
2. Maiestatem tuam suppliciter deprecamur
3. Sanctificationibus nris (korr. in: tuis) omp (!) ds

XXXVI *Dom. XVIII post Pentecost.*

1. Dirigat corda nra dne qs tue miserationis operatio
2. Ds qui nos per huius sacrificii ueneranda commercia
3. Gratias tibi referimus dne sacro munere uegetati

(XXXVII) *Ebd. XX post Pentecost.*

1. Omps et misericors ds, uniuersa nobis aduersantia
2. Haec munera qs dne que oculis tue maiestatis offerimus
3. Tua nos dne medicinalis operatio

(XXXVIII) *Dom. XXI post Pentecost.*

1. Largire qs dne fidelibus tuis indulgentiam placatus
2. Celestem nobis prebeant hec misteria
3. Ut sacris dne reddamur digni muneribus

⁵ A. a. O. LVII—LXVIII.

XXXVIII Dom. XXII post Pent.

1. Familiam tuam qs dne continua pietate
2. Suscipe dne propitius hostias quibus et te
3. Immortalitatis alimoniam consecuti

XL Dom. XXIII post Pentecost.

1. Ds refugium nrm et uirtus, adesto piis ecclesiae t. precibus
2. Da misericors ds ut hec salutaris oblatio
3. Sumpsimus dne sacri dona mysterii

LXI Dom. XXIII post Pentecos.

1. Exaudi (sic!) dne qs tuorum fidelium uoluntates
2. Propitius esto dne supplicationibus nris et populi tui
3. Concede nobis dne qs ut sacramenta quae sumpsimus

(Ohne Zahl!) *In uigilia omnium Scorum*

1. Dne ds noster multiplica super nos gratiam tuam
2. Altare tuum dne ds muneribus cumulamur oblati
3. Nur noch die Überschrift „Praefatio“ vorhanden
4. fehlt gleichfalls

Ein kurzer Blick auf die erhaltenen Formeln der ersten sieben Formulare überzeugt uns schon, daß wir hier genau die gleichen Texte vor uns haben, wie sie der Anhang des Gregorianums (ed. Wilson) S. 175—177 für den 18.—24. Sonntag nach Pf. zeigt. Auch der Wortlaut der Gebete deckt sich nahezu bis auf das vergessene Wort *pariter* in der 1. Formel des 20. Sonntags, die wohl irrtümlich mit *Exaudi* statt mit *Excita* beginnende 1. Formel des 24. Sonntags und das ausgelassene Wort *desideria* am Schlusse der 2. Formel dieses Formulars.

Was unser Fragment nun besonders interessant macht, ist die Zählung seiner Formulare, die jeweils um eine Nummer hinter der Zählung des Reg. 337 zurückbleibt. In dieser Hs. aber fällt auf, wie am 24. Sonntag plötzlich eine andere Zählung sich geltend macht, die mit der unsrigen übereinstimmt. Es ist mir unmöglich zu ergründen, woher die Zählung in unserem Fragment stammt, wie auch anzugeben, welches die Ursache der plötzlich auftauchenden Änderung der Zählung im Reg. 337 sein könnte, zumal, da zwei Formulare später seine Zählung auch von der des Ottob. 313 abzuweichen beginnt. Merkwürdig ist auch, wie gerade nach dem Formular des 24. Sonntags unser Fragment eine überraschende Abweichung aufzeigt. Es bietet nicht mehr, wie Reg. 337 und Ottob. 313 es tun, die *Orationes pro cotidianis diebus*, sondern bringt alsbald das Formular für die Vigil von Allerheiligen. Damit beweist es, daß das Sakramentar, dem es angehörte, jünger ist als die genannten Codices, da in diesen beiden Hss. das von Ludwig dem Frommen 835 auf Bitten des Papstes Gregors IV. für das ganze Reich eingeführte Fest Allerheiligen noch nicht vorkommt.

Leider brechen die Texte unseres Bruchstücks in dem Vigilformular nach der Überschrift *Praefatio* ab. Die beiden vorhandenen Gebete sind im Sakramentar von Fulda als Nr. 1392 und 1393 nachweisbar.

Das Beuroner Sakramentarbruchstück 2 umfaßt zwei zu Bucheinbandzwecken, wie zahlreiche Einschnitte für Heftschnüre zeigen, verwendete Doppelblätter. Die Texte lassen diese Blätter als die beiden Außenblätter zweier aufeinander folgenden Lagen bestimmen. Die 17zeilig eingetragenen Meßbuchtexte dürften um die Mitte des 11. Jh. geschrieben sein. Die

Schrift zeigt einige Verwandtschaft mit Erzeugnissen der fuldensischen Schreibstube. Am Rande der einzelnen Seiten sind aus späterer Zeit (13. oder 14. Jh.), manchmal in fast erloschener Schrift, noch weitere Gebete, Antiphonen, Hymnen usw. zu sehen.

Die Texte unserer Bruchstücke lassen auf ein ganz merkwürdiges Mischexemplar eines Sakramentars schließen. In keinem der bekannten Sakramentare sind sie in ihrer Gesamtheit enthalten, sondern können nur bald in einem einzelnen, bald in einigen wenigen derselben nachgewiesen werden.

Die erhaltenen Formeln — oft nur noch an Teilen zu bestimmen — sind folgende:

(I) *Überschrift (Natale Scorum Dionisii, Rustici et Eleuterii) und Eingang des 1. Gebetes fehlt*

1. *Ds qui hodierna die beatum dionisium uirtute constantie*
2. *Hostia haec qs dne quam in scorum tuorum dionisii*
3. *VD usquae aeterne ds. Qui scorum martyrum tuorum*
4. *Qs omps ds ut qui caelestia alimenta percepimus*

(II) *II Id. Oct. N. Sci Calisti Pp.*

1. *Ds qui nos conspicis ex nra infirmitate deficere*
2. *Mystica dne pro nobis prosit oblatio*
3. *Qs omps ds ut reatum nrm munera sacrata purificent*

(III) *Überschrift ([Dedicatio?] S. Michaelis) unlesbar*

1. *Da nobis omps ds, ut beati archangeli michaelis*
Textlücke!

(IV) *Überschrift (Natale Scae Felicitatis), 1. und 2. Gebet und Eingang des 3. fehlen*

3. *Supplices te rogamus omps ds ut interuenientibus scis tuis*

(V) *VIII K. Dec. Nat. S. Chrisogoni*

1. *Adesto dne supplicationibus nris ut qui ex iniquitate*
2. *Oblatis qs dne placare muneribus et intercedente*
3. *Tui dne perceptione sacramenti et a reatibus*

(VI) *III K. Dec. Nat. Sci Saturnini*

1. *Ds qui nos beati Saturnini martyris concedis*
2. *Munera dne tibi dicata scifica et intercedente*
3. *Scificet nos dne qs tui perceptio sacramenti*

(VII) *Überschrift (Vigilia Sci Andreae apli) unlesbar*

1. *Qs omps ds, ut beatus andreas apostolus*
2. *Sacrandum tibi dne munus offerimus*
3. *VD et iustum est... Qui ecclesiam tuam in apostolicis*
4. *Perceptis dne sacramentis suppliciter exoramus*

(VIII) *Prid. Kl. Dec. Natal. Sci Andreae Apostoli*

1. *Maiestatem tuam dne suppliciter exoramus*
Textlücke!

(IX) *In Nat. unius uirginis*

1. *Ds qui nos beatae ill. martyris tuae*
2. *Hostias tibi dne beatae ill. martyris*
3. *Adiuuent nos qs dne haec sacra mysteria*

(X) *Dies annuae ecclesiae dedicationis*

1. *Ds qui nobis per singulos annos huius sci templi*
2. *Annuae festiuitatis (cultu?) supplices te dne deprecamur*

Schluß der Bruchstücke!

Von diesen Stücken sind I 1—4 im Sakramentar von Fulda zu finden (1379—1382). Die erhaltenen Formeln der Formulare II und IV—VIII zeigt

das Gregorianum (ed. Lietzmann) auf (II 1–3 = 171, 1–3; IV 3 = 180, 3; V 1–3 = 181, 1–3; VI 1–3 = 182, 1–3; VII 1–4 = 183, 1–4; VIII 1 = 181, 1).

Dennoch scheinen diese im Gregorianum bezeugten Formulare (mit Ausnahme von Formular II und IV) in unserem Bruchstück aus anderer Quelle zu stammen, nämlich aus dem Paduanum, aus dem auch III 1 (= Gr P 703) entnommen sein dürfte. In diesem Sakramentar ist V 1–3 = 762–764, VI 1–3 = 768–770, VII 1, 2 und 4 = 771–773, und in direktem Anschluß erscheint daselbst auch VIII 1 als 774. Außerdem zeugt das Paduanum noch für IX 1–3 = 840, 841 und 843.

Auch das fränkisch-alemannische Sakramentar von St. Gallen (Ges) bietet für einzelne Formulare einige Belege, so ist dort II 1–3 = 1266–1268, III 1 = 1245, IV 1 = 1353 und IX 1–3 = 1484, 1485 und 1487.

Beachtenswert ist zum Schlusse, wie dagegen die ersten beiden noch erhaltenen Formeln unseres Formulars X nur wieder aus dem Sakramentar von Angoulême (2162 und 2163) und bei Gerbert in seinen *Monumenta Veteris Liturgiae Alemannicae* Pars I p. 228 zu belegen sind¹. Doch haben unsere Gebete eine gewisse Eigenart. In X 1 fehlt die Wendung *et sacris semper mysteriis repraesentatis incolumes*, und X 2 bietet eine ganz ungewöhnliche kürzere Fassung: *Annuae festivitatis cultu supplices te dne deprecamur, ut omnes qui intra templi huius ambitum continemur perfecta tibi deuotione placeamus et per haec deuotionis nrae munera ad aeterna premia peruenire mereamur*.

So zeigt unser Bruchstück in ganz auffallender Weise die starke Vermengung der Formularbestände der Sakramentare.

Alban Dold O.S.B. (Beuron).

Castigatio vocis. Bei der römischen Subdiakonatsweihe heißt es im Pontificale Romanum in den vorausgeschickten Rubriken: *Debet autem quilibet ordinandorum in Subdiaconum indutus esse amictu, non tamen super caput*. Bei der Weihe selbst: *Pontifex... amictum qui in collo ordinandorum iacet, imponit super caput singulis, dicens: Accipe amictum, per quem designatur castigatio vocis. In nomine P. et F. et Sp. S.* Ein merkwürdiger Ritus mit einer noch seltsameren Erklärung! Was bedeutet im besonderen *castigatio vocis*? An die „Beherrschung der Stimme“ etwa kann nicht gedacht werden, da der Ritus eher die Ohren als den Mund verschließt¹. Auch ist von einer besonderen Verpflichtung des Subdiakons zum Schweigen im Ritus nicht die Rede.

¹ Für verschiedene der mitgeteilten Belege bin ich meinem Mitbruder Petrus Siffrin zum Danke verpflichtet.

² J. Braun S. J., *Handb. d. Paramentik* (1912) 86 übersetzt „Zucht im Reden“. Th. Michels O. S. B., *Die betende Kirche* (1. Aufl. [1924]) 374: „Schulung des Wortes“. Dazu die Erklärung ebda S. 108, die mit Recht auf die Hauptverhüllung des betenden oder opfernden Römers verweist, dann aber in der *castigatio uocis* als „Schulung der Stimme“ einen deutlichen Hinweis „auf das Amt des Vortragenden, das der Subdiakon hinfort beim Verlesen der Epistel ausüben soll“, erblickt. — In der *Degradatio* des Subdiakons heißt es: *Quia uocem tuam non castigasti, ideo amictum a te auferimus*. Doch ist das ein später Ritus.

Wer im vatikanischen Skulpturenmuseum die Statue des mit verhülltem Haupte opfernden Römers sah, bei dem diese Verhüllung durch die über den Hinterkopf hinauf gezogene Toga entsteht, wird bei der erwähnten Zeremonie der römischen Subdiakonatsweihe unwillkürlich an jenes feierliche Kunstwerk erinnert. Weshalb verhüllt der Opfernde das Haupt?

Beim römischen Opfer mußte jede Störung ferngehalten werden; denn jeder störende Laut führt ein *piaculum* herbei. Das gilt aber nur von jenen Lauten, die der Opferer bemerkt. Deshalb gebietet der Herold Schweigen; ein Flötenspieler begleitet die heilige Handlung auf seinem Instrument, und der Opfernde zieht den Rückenteil der Toga über den Kopf².

Amictus bedeutet nun oft gerade die Kopfbedeckung, die man bei Gebet und Opfer anlegt; z. B. bei Vergil, *Aeneis* III 543 ff.: *Tum numina sancta precamur Palladis... et capita ante aras Phrygio uelamur amictu... Iunoni Argiuae iussos adolemus honores. Haud mora, continuo perfectis ordine uotis eqs. Castigare* aber hat nicht selten den Sinn „beschränken, verhindern, zurückhalten“, vgl. Petronius, *Sat.* 47,7 *crebris potiunculis risum c.* = das Lachen hemmen, ersticken; Tertullian, *de ieiun.* c. 1 *castigatio uictus*; 6 *rationes castigati a deo uictus et castigandi propter deum a nobis*³. *Castigare vocem* kann also sehr gut die Hemmung, das Zurückhalten jeden Lautes bedeuten, wie es eben beim Opfer verlangt war. Der Amikt, die Kopfbedeckung des Opfernden, wurde so zu einem Instrument und Symbol der heiligen Stille beim Opfer.

Nun wird beim Subdiakon in dem Weiheformular stark seine Beziehung zum Opfer hervorgehoben; er ist in erster Linie Opferdiener. Man lese nur die Ansprache des Bischofs: *Adepturi... officium Subdiaconatus, sedulo attendite, quale ministerium uobis traditur. Subdiaconum enim oportet aquam ad ministerium altaris praeparare, diacono ministrare, pallas altaris et corporalia abluerе, calicem et patenam in usum sacrificii eidem offerre.* Das wird noch weiter ausgeführt und symbolisch gedeutet. *Estote ergo tales, qui sacrificiis diuinis... digne seruire ualeatis eqs.* In dem Gebet vor der Überstreuung des Amikts heißt es nochmals: *sanctisque altaribus tuis fideliter subministrant.*

Der Ritus der Kopfverhüllung wird also auch beim Subdiakon mit seinem Opferdienst zusammenhängen. Dazu paßt es gut, daß in Rom ursprünglich nur der Papst und die Diakone (die speziellen Opferdiener) den Amikt trugen; in karolingischer Zeit bedienten sich seiner außerhalb Roms, dort wo er angenommen war, in erster Linie die Bischöfe und Priester. Die ältere Art des Anlegens erinnert auch noch an den von uns angenommenen Zusammenhang mit römischem Opferbrauche; er wird nämlich ursprünglich beim

² Vgl. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (2 1912) 396 A. 5 und 417 mit A. 4. Dort mehrere Belegstellen. Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung* III 170 f.: „Während des Gebetes (beim Opfer) stehen die Teilnehmer in ehrfurchtsvollem Schweigen, damit nicht ein unvorsichtiges Wort zum Omen werde..., und um jede Störung durch die äußere Umgebung zu verhindern, blies während des Opfers ein Tibicen und verhüllte nach römischem Ritus der Opfernde selbst sein Haupt.“ Vgl. auch G. Mensching, *Das heilige Schweigen* (1926) 101.

³ Diese Tertullianstellen verdanke ich Th. Michels O. S. B.

Ankleiden auf dem Kopfe belassen und erst nach dem Anziehen der Kasel oder gar erst am Altar auf die Schultern herabgelassen⁴. So ist es jetzt noch bei den älteren Orden⁵. Noch heute legt auch der Weltpriester beim Ankleiden den Amikt einen Augenblick auf den Kopf und erst dann um die Schultern⁶. — Der Amikt ist also nichts dem Subdiakon Eigenes, sondern eignet ebenso den höheren priesterlichen Graden.

Näherhin soll der Amikt die Eingezogenheit des Opfernden beim Opferakt wie überhaupt dann das Schweigen beim Mysterium sinnbilden. Wie sehr die Väter dies wünschen und einschärfen, ergibt sich etwa aus der Mahnung des hl. Ambrosius⁷: *Maxima est uirtus tacendi, praesertim in Ecclesia... An quidquam est indignius, quam oracula diuina circumstrepere, ne audiantur, ne credantur, ne reuelentur; circumsonare sacramenta confusis uocibus, ut impediatur oratio pro salute deprompta omnium? ... Et tu in mysterio, Dei uirgo, gemitus, screatus, tussis, risus abstine...*

Die von uns vorgeschlagene Erklärung beruht also nicht nur auf schlagenden Parallelen altrömischen Opferdienstes, sondern ordnet auch den Ritus der Überstreifung des Amikts klar und tiefsinnig in den Stufengang der priesterlichen Weihen ein. Der Amikt, der die „Beherrschung, Zurückhaltung, Ausschließung jeden (störenden) Lautes“ bedeutet⁸ — man denke auch daran, daß *uox* oft im Gegensatz zu *uerbum* den ungeistigen Naturlaut bezeichnet —, fordert den Opfardiener wie den Priester auf, sich beim Mysterium ganz auf dieses zu sammeln. Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

Die Episteln der Montage, Dienstag, Mittwoch und Donnerstag der Mailänder Quadragesima. Wir wissen (vgl. PL 33, 151), daß man ehemals in Mailand am Samstag nicht fastete. Wie so oft ging die Stadt des hl. Ambrosius auch hier Seite an Seite mit dem Orient. Heute noch zeichnet in der ambrosianischen Liturgie der Apostolus den Samstag gleich dem Sonntag vor den übrigen Ferien der Woche aus. Die fortlaufende Lesung aus der Bergpredigt nach Matth. (5, 1—7, 21), die sich über die ersten vier Wochen der Fastenzeit hinbreitet, berührt die Samstage und Sonntage nicht. So führen heute noch die Formulare der ehemals vom Fasten freien Tage ihr ursprüngliches Sonderleben neben den Formularen der alten Fasttage weiter.

Wenn man nun sieht, wie selbständig Samstage und Sonntage — der erste Sonntag macht eine leicht begreifliche Ausnahme — in ihren Perikopen Rom gegenüber dastehen, während die Fastenferien fast durchweg ihre nichtevangelische Lesung mit Rom gemeinsam haben, und wenn man gleichzeitig daran denkt, wie scharf man in Rom das Samstagsfasten betont hat (vgl. c. IV des Briefes Innozenz' I. an Dezentius von Gubbio PL 20, 555), so ist man vielleicht schnell bereit, in den alttest. Lesungen der mailändischen *feriae secundae, tertiae, quartae, quintae* einen leicht erklärlichen und möglicherweise schon frühen Einfluß Roms zu vermuten.

⁴ Braun, *Paramentik* 85. ■ Ebda 85 f.

⁶ Ritus servandus in celebratione missae I 3: *Ac primum accipiens Amictum... osculatur illud in medio... et ponit super caput, et mox declinat ad collum...* Dabei das Gebet: *Impone Domine capiti meo galeam salutis...*

⁷ *De uirginibus* III 11 ff. (PL 16, 223) als Worte des Papstes Liberius.

⁸ Bedeutet, nicht bewirkt; denn im christlichen Kult gewinnt jene materiell gemeinte Zeremonie geistige Bedeutung, wird zum Symbol (*designatur*).

In der Tat ist es unmöglich, diese Lesungen etwa als alten gemeinsam ererbten Besitz anzusehen, vollends nicht als ursprünglich ambrosianisches und dann nach Rom übernommenes Gut.

Wer mit der römischen Fastenzeit vertraut ist, weiß, in wie weitem Maße ihre Episteln und Evangelien aufeinander abgestimmt sind, weiß, wie häufig die Stationskirche der Tagesmesse ihre Note gab. Anders in Mailand. Dort sehen wir neben einer uralten *lectio continua* für die evangelische Perikope, an deren Seite man auch eine durchgehende Lesung für die alttest. erwarten könnte, eine nach undurchsichtigem System aufgestellte Auswahl aus den verschiedensten Büchern des A. T., die fremd neben den Evangelien steht.

Für die Übernahme aus Rom spricht es ferner, daß zwei der Ferial-lectionen in Mailand an einem Sonntag bzw. Samstag wieder erscheinen, und zwar mit anderem Umfang. Am Mittwoch der dritten Fastenwoche lasen die mailändischen Lektionarien wie Rom Ex. 20, 12—24. Dieselbe Perikope steht aber in der Abgrenzung 20, 1—24 am Sonntag der Samariterin. Ferner finden wir die der römischen großen Skrutinienmesse des Mittwochs der vierten Woche so angepaßte Lesung Ezech. 36, 23—28 im gleichen Umfang am gleichen Tage in Mailand, außerdem aber auch Vs. 22—28 an einem für die mailändische Skrutinienordnung gleichbedeutenden Tage, dem Tage der *Traditio Symboli*, am Samstag vor Palmsonntag.

Vollends klar wird die Stärke der Position Roms und zugleich die Zeit der Übernahme nach Mailand hinüber, wenn wir bedenken, daß auch die Donnerstage der Fastenzeit, die in Rom bis auf Gregor II. aliturgisch waren, in Rom und Mailand gemeinsame alttest. Perikopen aufweisen. (Eine Ausnahme macht die fünfte Woche, in der sich in der besten mailändischen Überlieferung Jer. 17, 13—18 findet, der in Rom erst am folgenden Freitag gelesen wird.) Zur Erklärung dieser Erscheinung gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder hat Rom das ganze System der Ferialperikopen in zwei Raten (*feriae* II, III, IV und dann *feria* V) von Mailand bezogen, wo nicht die Donnerstage, sondern die Freitage aliturgisch waren, und sich eigene Freitagsperikopen gegeben; oder aber der ganze Komplex einschließlich der Donnerstage ist römischen Ursprungs und könnte so erst nach Gregor II. nach Mailand gewandert sein. Annehmbar ist offenbar nur die zweite Lösung, um so mehr, als wir wissen, welche Schwierigkeiten für alle nichtrömische und im besonderen die mailändische Liturgie durch die oft gewaltsamen Romanisierungs- und Uniformisierungsbestrebungen der Karolinger, insbesondere Karls des Großen selbst (vgl. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I, 1374) entstanden und welche Einbußen sie dadurch erlitten.

Bestätigt wird unser Ergebnis durch eine Hs. der Metropolitanbibliothek zu Mailand (13. Jh.), deren Wert bereits M. Magistretti in den Einleitungen zu seiner Beroidusausgabe (Mailand 1894) und zur Ausgabe des zweibändigen *Manuale Ambrosianum* (ebda 1905 u. 1904) klar herausgestellt hat und die er unter dem Zeichen M in den Fußnoten des 2. Bandes des *Manuale* verwendet. Auf diese Quelle machte mich A. Baumstark in gütiger Weise aufmerksam. Sie zeigt klar, wie richtig die Annahme einer vollkommenen Abhängigkeit Mailands bezüglich des ganzen in Frage kommenden Perikopenkomplexes war. Mehr noch: Sie gibt sogar die alten urmailändischen Lesungen der Montage, Diens-tage, Mittwoche und Donnerstage an: Lesungen aus Genesis und Proverbien

bis zum Freitag vor Palmsonntag und Job mit Tobias für die ersten vier Tage der *Authentica*. Das einstige Vorhandensein dieser Lesungen bezeugt nicht nur M, sondern auch die ambrosianische Antiphonarüberlieferung, wie sie beispielsweise im 2. Band des Magistrettischen *Manuale* oder im Antiphonar Brit. Mus. Add. 34 209 (hg. in der *Paléogr. Mus.* V—VI [Paris 1896 u. 1900]) greifbar ist. Die alten Antiphonare kennen, wenn auch die Lesungen zur Zeit, da die Abschriften angefertigt wurden, längst gewichen waren, noch den *Psalmellus post genesim* bzw. *post Job*, der freilich mit der ersten alttest. Lesung aus der Ferialmesse verschwand, während der *Cantus*, der sich an die Proverbien anschloß, bei den neuen Lesungen verblieb.

Überdies verrät der *Psalmellus* oft genug seine Zugehörigkeit zu der Genesisperikope durch ein Motiv, das der Lesung selbst entnommen ist oder doch der Vormittagslesung aus der Genesis.

Genesis und Proverbia bzw. Job und Tobias werden nämlich sowohl *mane*, d. h. nach dem Antiphonar: zur Terz, gelesen als auch abends zur Messe. Magistretti (a. a. O.) gibt nur die Initien der Perikopen an. Man kann aber doch mit Sicherheit eine *lectio continua* der ganzen Bücher erschließen, die sich auch auf die Freitage ausdehnte.

Es ist interessant, Mailand auch hier in den Bahnen des Orients wandeln zu sehen. Ist die Bergpredigt als Fastenlesung der ersten Woche im Syrischen bekannt — vgl. Merk, *Das älteste Perikopensystem des Rabbulakodex* (Zeitschr. f. kath. Th. 37 [1913] 213) —, so begegnet uns die *lectio continua* von Genesis und Proverbien über die ganze Zeit der Fasten bis zum Lazarustag hin in Konstantinopel; vgl. Rahlfs, *Die alttestam. Lektionen der Griechischen Kirche* (1915) S. [117] ff. Die Abgrenzung ist freilich hier und dort eine andere, weil in Mailand fünf, hier aber sechs Wochen auszustatten waren. Ebenso treffen wir Job zu Konstantinopel in der Karwoche wieder mit einer *lectio continua* der Kapitel 1, 1—2, 10.

Gerade dieser am Bosphorus und in Mailand gemeinsame Besitz an Lesungen legt noch einmal Zeugnis ab gegen die Annahme, als ob die römischen Fastenepisteln ursprünglich aus Mailand stammten; denn wenn orientalische und römische Elemente in Mailand sich um den Platz streiten, wird man — methodisch wenigstens — den Orient als den ursprünglichen Besitzer ansprechen dürfen.

So kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Mailand die alttest. Lesungen an den Montagen, Dienstag, Mittwochen und Donnerstagen der Fastenzeit von Rom übernommen hat.

Wenn Ceriani in der Editio typica des Mailänder Missales (1902) für den Dienstag und Mittwoch der dritten sowie für den Mittwoch der fünften Fastenwoche an Stelle der echten überlieferten römischen Lektionen jeweilig die Lesung des Sakramentars von Biaska (= Cod. Bibl. Ambros. A 24 bis inf.) wählte in der Hoffnung, diese Hs. (9. Jh.) werde als älteste ambrosianische auch die treueste Zeugin des ambrosianischen Textes sein (vgl. *Missale Ambrosianum duplex* nach Mss. Cerianis hg. von A. Ratti u. M. Magistretti [Mailand 1913]), so hat er sich getäuscht. Biaska weicht noch in einem vierten Falle von der römischen Überlieferung ab; und diese ist, wie mich ein Blick in den von Hilarius Emonds O.S.B. angelegten ausgezeichneten Katalog lehrt, in allen vier Fällen durchaus einheitlich. Es handelt sich um den Donnerstag der

fünften Woche, an dem das Sakramentar von Biaska Ezech. 36, 22—28 liest, also die Perikope der Messe der *Traditio Symboli*. Die Hs. von Biaska gehört zu jenen, die die alttest. Lesung des Samstags nicht mehr kennen. Schon dies mahnt zur Vorsicht.

Man kann nur bedauern, daß Ceriani die echt ambrosianische Überlieferung für die Lesungen der Fastenferien nicht erkannt hat. Er hätte gewiß nicht geruht, bis er ihr wieder zu ihrem Recht verholfen hätte.

Odilo Heiming O.S.B. (Maria Laach).

Ein merkwürdiges marianisches Suffragiengebet. Einem *Diurnum Monasticum pro omnibus sub Regula S. P. N. Benedicti militantibus*, hervorgegangen ex Ducali Campidonensi Typographio per Andream Stadler, anno Domini MDCCCLXV (jetzt in Beuron), ist folgender Eintrag beigegeben:

Oratio dicenda post Laudes.

Haec est praeclarum uas paraclæti Spiritus sancti, haec est gloriosa ciuitas Dei, haec est mulier uirtutis, qua contriuit caput serpentis. Haec est sole speciosior, luna pulchrior, aurora rutilantior, stellis praeclarior. Hanc peccatores deuote adaeamus, rea pectora tundamus dicentes: Sancta, sancta, sancta Maria, clemens et pia Domina nostra, tu nos a peste et subitanea morte et ab omni tribulatione sanctis tuis precibus liberatos, fac consortes caelistis gloriae.

V. In omni tribulatione et angustia nostra.

R. Succurre nobis beatissima uirgo Maria.

Oremus: Omnipotens sempiterna Deus, qui gloriosissimam uirginem Mariam matrem tuam pretiosissimo sanguine tuo perfudisti et eius cor tui dolore nimio sauciasti, tribue quaesumus nobis famulis tuis, ut per eius lamentabilem separationem a te, a tribulatione, a pestilentia, a morbo epydimiae, a subitanea et improuisa morte corporis et animae liberemur et ad uitam perueniamus aeternam, qui uiuis et regnas cum Deo patre etc. R. Amen.

Bei diesem marianischen Suffragiengebet sind deutlich zwei Teile zu unterscheiden, das antiphonartig gehaltene Marienlob und dann, durch V und R getrennt, die eigentliche Oration. Während diese unverhohlene Spuren später Redaktionszeit zeigt, fällt dagegen in jenem sowohl der Schwung und Wohlklang der Sprache als auch der ganze schöngegliederte Aufbau vorteilhaft auf.

Abgesehen von den Titeln, die darin der Gottesmutter gegeben werden, zeigen die Vergleiche mit Sonne, Mond, Morgenröte und den Sternen überaus große Ähnlichkeit mit Ausdrücken einer irischen *Praefatio missae*, die ich aus Codex latinus Monacensis 14 429 in der Rev. Bénéd. 1926 S. 282 II veröffentlicht habe. Dort heißt es von Christi Geburt aus dem jungfräulichen Schoß Mariens: *Hic namque ortus die splendidior, luce coruscantior, sole rutilantior est.*

Alban Dold O.S.B. (Beuron).

Die ständige Aussetzung des Sakraments im Mittelalter. Während man in nördlichen Ländern, etwa von der Mitte des 14. Jh. an, das Allerheiligste nach Prozessionen und während der Donnerstagsmessen ziemlich oft exponierte, war eine Daueraussetzung während des ganzen Jahres zwar nicht unheard, aber doch eine Ausnahme und galt als ein großes Privileg, das Bischöfe oder Päpste nur selten gewährt haben. In einigen Kirchen wurde dabei die konsekrierte Hostie offen auf dem Altar, in anderen in einer Mauernische oder im „Sakramentshäuschen“ ausgestellt. Durch ein Gitter konnte man in das

Innere hineinsehen, wo sie in einem Kristallgefäß oder in einer Monstranz lag und so den Blicken ständig ausgesetzt war. Diese Sitte ist aber erst für das letzte Drittel des 14. Jh. und nur¹ für Deutschland und Schweden² bezeugt. Hauptsächlich sind es wieder nord- und ostdeutsche Städte, in denen sie aufkam.

Aus dem Leben der sel. Dorothea von Montau († 1394) wissen wir, daß das Sakrament in Danzig, wo sie während ihrer Verheiratung lebte, ständig sichtbar war. Ihr zeitgenössischer Biograph rühmt ihr nach, „daß sie von Kindheit an eine große Sehnsucht hatte, die hl. Hostie zu sehen. Wenn sie, was wohl vorkam, sie hundertmal im Tage gesehen, hatte sie noch nicht genug“³. „Häufig ging sie“, heißt es in den Akten ihres Kanonisationsprozesses, „in der Morgendämmerung in die Fronleichnamskirche, die vor der Stadt lag, um das Sakrament der Eucharistie zu sehen, das dort offen in einer Monstranz aufbewahrt wurde“⁴.

„Ein andermal war sie“, wie ihr Biograph erzählt, „sehr früh am Morgen nach der Gertrudkirche in Danzig gegangen, wo eine herrliche Monstranz mit einer nichtkonsekrierten Hostie stand. Die Leute beteten sie ehrfürchtig an, als ob sie konsekriert wäre. Als die Selige hinkam, kniete sie nieder, sah aufmerksam die Hostie an und erkannte mit den Augen des Geistes, daß sie nicht konsekriert war. Um dieser Erkenntnis Sicherheit zu geben, sagte ihr der Herr: ‘Bete hier nicht an; ich bin nicht zugegen; hier ist nur Brot, nicht das Sakrament’“⁵.

Die Laienprovisoren der Kirche hatten das von sich aus, ohne Wissen des Pfarrers getan; diese unverhüllte Daueraussetzung war also nichts Ungewöhnliches.

Auch in Hildesheim wollte man sie einführen; da aber der Bischof die Erlaubnis wohl nicht gegeben hätte, wandte man sich an den Papst. Es ist eine Bittschrift erhalten, die der Rat und die Bürgerschaft an Bonifaz IX. (1389–1404) abschickten oder abschicken wollten⁶. Die Andreaspfarrei sei sehr

¹ Eine große Ausnahme macht die spanische Stadt Lugo (Galicien), wo die Tabernakeltüre nicht wie in den anderen Kirchen aus Holz oder Stein, sondern aus einem Kristall bestand, so daß das Volk das Sakrament sehen und verehren konnte. Seit wann diese Sitte bestand, ist nicht bekannt; jedenfalls ist sie aus einer Urkunde des Kapitels von 1579 bezeugt. Im 17. Jh. wurde daraus eine eigentliche Daueraussetzung, der reiche Stiftungen zur Verfügung standen und die mit viel Pomp umgeben wurde. Öfters liest man, daß diese Aussetzung aus dem 6. oder 7. Jh. stamme. Das ist natürlich eine Legende, von der der spanische Kirchenhistoriker Henrique Florez mit Recht sagt: „Los AA. que han escrito de esta materia, no la han ilustrado con otras pruebas que las cavilaciones de su propia imaginacion.“ *Espana sagrada* (Madrid, 2^a edit.) XLI 207.

² H. Thurston S. J. behauptet das für das Kloster Vadstena (1454), *Catholic Encyclopedia* V 713.

³ *Analecta Bollandiana* III 409.

⁴ *Et quia multociens non ita mane celebrabantur misse, que tamen in opido Gdantzk, ubi tunc habitavit, solent inchoari hora diescente, ideo ipsa desiderio impaciens solebat ire ad ecclesiam corporis Christi, que est ante opidum Gdantzk ante diluculum, ut videret ibi eukaristie sacramentum, quod aperte in una monstancia ibi servabatur et sic fervorem sui desiderii in aliquo refrigeraret.* — *Scriptores rerum Prussicarum* (1863) II 224. ⁵ *Anal. Bolland.* ebda 132.

⁶ Es ist nicht zu erkennen, ob die Bittschrift nur ein Entwurf war oder wirklich abgeschickt wurde. Eine Antwort ist jedenfalls nicht bekannt; auch wissen wir

groß und bestehe meistens aus Arbeitern und Kleinhändlern, die der Messe nicht beiwohnen könnten; außerdem sei die Stadt oft mit dem Interdikt belegt. Aus diesen beiden Gründen müßten viele den Anblick der konsekrierten Hostie entbehren und gefährdeten so ihr Seelenheil. Der Papst möge deshalb gestatten, „den hochheiligen Leib Christi auf einem geweihten Altar in einem kostbaren Gefäß oder in einem Kristallgral . . . auszusetzen, um so denen, die ihn sehen wollen, genugsutun. Die Erlaubnis möge so gegeben werden, daß eine Zustimmung des Bischofs nicht nötig ist“.

Man sieht, wie die Daueraussetzung in diesem Falle begründet wurde. Sie sollte Ersatz für die Elevation in der Messe sein und dem Volke den so sehr ersehnten Anblick der Hostie verschaffen. Zugleich mochte sie dem Rat eine Waffe gegen die häufige Verhängung des Interdikts, die den Handel und Wandel der Städte so sehr beeinflusste und schädigte, in die Hand geben. Wenn das Volk den Leib Christi auch während dieser Zeit sehen konnte, war der Strafe ihre Schärfe und Wucht zu einem großen Teile genommen.

Ähnliche Gründe bewogen im J. 1381 die Stadt Reval, mit dem Bischof über die ständige Aussetzung im Sakramentshäuschen eine Vereinbarung zu treffen. Während eines bischöflichen Interdikts sollte die Hostie zugedeckt werden; wenn dagegen der Papst oder ein auswärtiger Kirchenfürst die Stadt auf diese Weise bestrafte, sollte die Monstranz offen und unbedeckt stehen bleiben⁷.

Noch einige andere Quellen erwähnen eine Aussetzung des SS., ohne daß man aber ersehen kann, ob es ständig oder nur zeitweilig gezeigt wurde⁸. So wenn der Bischof von Breslau in den Synodalstatuten von 1415 verordnet, den Leib Christi nur für Kranke und Sterbende aufzuheben, und ausdrücklich untersagt, ihn nach der Messe auszusetzen und vorzuzeigen⁹.

nicht, ob diese ständige Aussetzung in Hildesheim eingeführt wurde. *Parrochiani et alii Christifideles propter carenciam visionis Christi a devocione distrahuntur et periclitatur notorie salus animarum. Supplicant igitur . . . dicti proconsules, consules et universitas, quatinus devocionem dictorum parrochianorum ipsius ecclesiae s. Andree considerantes . . . concedere dignemini, ut ss. corpus Christi in altare consecrato in nobili vase seu lapide cristallino seu alio apto reconditum pro ostensione parrochianorum predictorum legitime impeditorum . . . atque aliorum Christifidelium pro devocione huiusmodi sacramentum devote visitantium seu videre volentium in solemniori loco ipsius ecclesie bene munito ponere valeant consensu ordinarii ad hoc minime requisito.* — Rich. Döbner, *Urkundenbuch der Stadt Hildesheim* II (1886) n. 1212.

⁷ Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch III (1857) n. 1176 und Reg. n. 1387.

⁸ Wohl nicht um eine ständige Aussetzung, sondern um die Elevation handelt es sich im Leben des berühmten Gerhard Groot (1340—1384), das sein Schüler Thomas von Kempen beschrieben hat. *Ne devotio ex tumultu hominum turbaretur . . . locum privatum et clausum apud fratres minores (in Deventer) obtinuit, ubi solus reclusus iacuit in oratione prostratus et per quandam fenestellam venerabile altaris sacramentum in pluribus locis vidit et adoravit.* Mich. Jos. Pohl, *Thomae Hemerken a Kempis Opera omnia* (1910/12) VII 63.

⁹ *Cumque etiam s. Patrum sanxit auctoritas, quod istud . . . sacramentum post missarum solemnias, nisi pro usu infirmorum et decedentium reservari non debet . . . mandamus, quod nullus . . . istud sacramentum missarum sollempniis expletis . . . exponere, demonstrare et reservare quam ad usum infirmorum praesumat.* Nur am

Was hier verboten wurde, war später im Benediktinerkloster St. Michael in Lüneburg Sitte. Der Bischof von Minden gestattete 1445, das Sakrament in einem Schranke aufzubewahren und jederzeit den Wallfahrern unverhüllt vorzuzeigen¹⁰.

Noch seltener als in norddeutschen Kirchen waren die Daueraussetzungen in Süddeutschland. Nur aus dem bayrischen Zisterzienserkloster Kaisersheim (oder Kaisheim, Diözese Augsburg) ist ein oft zitiertes Beispiel bekannt. Der Konventuale Knebel beschreibt es im J. 1531 folgendermaßen:

„Hans Wilprecht und Hailtwig sein haussfrau von Munichen stifteten (1393), daß deß hochwurdig sacrament sollte daß ganz jar und alle tag bloß durch ain parillen in ainer grossen ostien gesehen werden, von meniglich, und darum bapstliche indult erlanget, daß es also daß ganz jar stand wie in der octave corporis Christ. Darzu hat er auch lassen machen ain schone monstranz mit ainer kostlichen barillen, darin daß hl. sacrament behalten solt werden. Auch hinder dem choralter vor der hl. dreyfeltigkeitsaltar ain stainin geheuß darzu lassen machen, darin dise monstranz mit dem hl. sacrament solt behalten werden sichtiglich. Auch ain ewig öllicht bei demselbigen geheuß gestift und daß dise monstranz die ganzen octave corporis Christi zu metin, terz, meß, vesper und complet auf den altar solt gesetzt werden“¹¹.

Daß auch bei den anderen Aussetzungen ein ewiges Licht brannte, ist nicht bezeugt, aber nicht unwahrscheinlich. Nichts aber läßt darauf schließen, daß die Mauernische oder das Gotteshäuschen, in dem man die konsekrierte Hostie aufstellte, auch nach außen eine Öffnung hatte, durch die das Licht hinausschien und sie auch bei Nacht sichtbar machte. Man hat das wohl behauptet, aber ohne es beweisen zu können.

Wie lange diese ständige Aussetzung in den einzelnen Kirchen erhalten blieb, ist mit Sicherheit kaum zu sagen. Zufällig berichtet der Windesheimer Fraterherr Johannes Busch, der 1447–1454 Propst in Neuwerk bei Halle war und im Auftrage des Kardinals Nikolaus von Kues viele Klöster und Pfarreien visitierte, daß er sie in Halle abgeschafft habe¹². Man darf wohl annehmen,

Fronleichnamsfest darf dies geschehen. M. de Montbach, *Statuta synodalia dioecesis. s. ecclesiae Wratislaviensis* (1885) 41.

¹⁰ *Vestris libtimis desideriis benignum libenter impartimur assensum, ut perpetuis futuris temporibus ss. corpus dominicum seu Eukaristie sacramentum in capella b. virginis marie . . . in Bergherwolde nostre dioecesis . . . ad quam diversi christifideles utriusque sexus homines peregrinationum et devocionum ex causa cottidie confluunt, ut didicimus, in loco et scrinio decenti honorifice reservare ipsumque eisdem christifidelibus devocionem et caritatem ad hoc habentes (!) per vos vel alium seu alios ydoneos singulis horis tociens quociens expedierit visibiliter aperire ac palam et publice digne ostendere possitis . . . facultatem concedimus.* — Lüneburger Urkundenbuch VII (1861) n. 1108.

¹¹ Die *Chronik des Klosters Kaisheim*, verfaßt vom Cistercienser Joh. Knebel . . . hg. von Franz Hüttner, *Bibliothek des litter. Vereins in Stuttgart*, 226 (1902) 166; auch zitiert von Luitpold Meindl, *Zisterzienser-Chronik* 23 (1911) 215. Wenn der Autor sagt: „Den ersten ausführlichen Bericht finden wir in der Chronik des Kaisheimer Mönchs Knebel“, so ist das ein Irrtum. Schon die Urkunde, in der 1394 Abt und Konvent die Stiftung bezeugen, ist bekannt. Oben S. 93.

¹² *Liber de reformat. monasteriorum* I c. 16: *Concordavimus . . . etiam de monstrantia, in qua corpus Christi clausum stat per annum, quod tegi debet, ne populus communis locum illum circumiens videre possit hostiam sanctam nisi intra octavas sacramenti iuxta domini cardinalis mandatum.* — *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen* 19 (1886) 446.

daß ihr die Dekrete des Legaten (oben S. 99) auch anderwärts ein Ende machten, insoweit nicht ein Privileg des Papstes erbeten und erlangt wurde. Vielleicht stammt aus dieser Zeit auch „das päpstliche Indult“, von dem der Zisterzienser Knebel in der eben erwähnten Kaisersheimer Stiftung redet.

Noch Julius II. hat seinen deutschen Nuntien die Vollmacht gegeben, solche Aussetzungen zuweilen zu gestatten. Der Franziskaner Baptist, der „apostolischer Kommissar“ in Preußen war, berief sich darauf, als er 1513 den Benediktinerinnen in Thorn erlaubte, „das Sakrament in einer geweihten Monstranz ehrfurchtsvoll aufzubewahren, anzusehen und anzubeten“¹³.

Aber die Zeit dieser Andachtsübung war vorbei; im Maße als vom 16. Jh. an die Sehnsucht, die konsekrierte Hostie anzuschauen, abnahm, und im Maße als die öffentlichen Sakramentsandachten zunahmen, verschwand die ständige Aussetzung.

Peter Browe S. J. (Frankfurt a. M.).

Orientalisches in den Texten der abendländischen Palmenfeier. Die liturgische Gedächtnisfeier des Einzuges Jesu in Jerusalem, welche die heutige Palmenweihe und Palmenprozession des römischen Ritus darstellen, ist bekanntlich in Jerusalem bodenständig. Hier schon für das ausgehende 4. Jh. durch den Wallfahrtsbericht der sog. Aetheria bezeugt, hat sie im Westen zuerst in denjenigen beiden Ländern Verbreitung gefunden, die als Heimat der abendländischen Pilgerin in Betracht kommen: in Spanien und Gallien. Das karolingische Frankenreich des 9. Jh. war der Ort ihrer klassischen Ausgestaltung, und erst vom fränkisch-deutschen Norden her ist sie auch in Rom heimisch geworden. Es ist von vornherein nicht verwunderlich, wenn auch textlich noch der gegenwärtige Ritus der Feier Spuren dieses Entwicklungsverlaufes zeigt. Das ragende Denkmal der Bedeutung, die in ihr dem gallo-fränkischen Gebiet zukommt, ist der Hymnus des Theodulphus von Orleans *Gloria laus et honor*. Auf Beziehungen, die zwischen den abendländisch-lateinischen Texten und den griechischen bestehen, die wir für den hierosolymitanischen Kultus etwa spätestens des 9. Jh. durch das Typikon der Anastasis für Kar- und Osterwoche¹ kennenlernen, hat schon Ad. Franz bei Behandlung der Palmenweihe in seinem Standartwerk über *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*² zutreffend hingewiesen.

Zu unterscheiden sind die *Gesangstexte* der Prozession, die in reichster Fülle bereits der von Tommasi auf ca. 1039 datierte Antiphonarius missae einer Hs. der Biblioteca Angelica bietet³, und die *Gebetstexte* der Weihe. Unter

¹³ Er gestattet, *sacramentum eucharistie in monstrancia consecrata decenter et honeste habendi, tenendi, videndi adorandique, eo quod fabrice prefate ecclesie principis apostolorum de Urbe secundum conventionem factam manus adiutrices porrexerint. Quam licentiam et facultatem christifidelibus impertiendi nobis et nunciis nostris a ss. domino nostro papa Iulio, divina gratia moderno concessum, ut patet per literas apostolicas in forma brevis datas Rome sub anulo piscatoris 12^o Februarii anno 1508, pontificatus sui anno 5^o.* — *Urkundenbuch des Bistums Culm* (1887) n. 794.

¹ A. Papadopoulos-Kerameus. *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυλογίας*. II (Petersburg 1894) 1—254.

² 1909. I 470—507.

³ *Opera* ed. Vezzosi: V (Rom 1750) 72—75 bzw. *Sancti Gregorii Papae I. cognomento Magni opera omnia* ed. J. B. Gallicciolli. XII (Venedig 1774) 66 ff.

den ersteren steht — seit alters an letzter Stelle — das *Ingrediente Domino*, das geradezu eine freie Übersetzung eines griechischen Troparions darstellt. Man vergleiche mit dem lateinischen Text aus dem Anastasis-Typikon das zweite *Συχηρόν* zur Begleitung der Prozession, die gegen Ende der Vesper des Palmsonntags sich zur Kreuzigungsstätte, dem „*Ἅγιον Κρανίον*“, bewegte ⁴.

*Εἰσερχομένου σου, Κύριε, * εἰς τὴν
ἁγίαν πόλιν * ἐπὶ πάλιν καθήμενος *
ἔσπενδες ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ πάθος, * ἵνα πλη-
ρώσῃς νόμον καὶ προφήτας * οἱ δὲ παῖ-
δες τῶν Ἑβραίων * τῆς ἀναστάσεως τὴν
νίκην προμηνύοντες * ὑπήντων σοι *
μετὰ κλάδων καὶ βατῶν, λέγοντες *
Εὐλογημένος εἰ, Σωτὴρ * ἐλέησον ἡμᾶς.*

*Ingrediente Domino in sanctam civi-
tatem Hebraeorum pueri resurrectionem
vitae pronuntiantes cum ramis palmarum
„Hosanna“, clamabant, „in excelsis“.*

In Umfang und in so bezeichnenden Einzelheiten wie dem Gegensatz von Anrede und Erzählungsform gehen die beiden Texte gewiß stark auseinander. Aber im wesentlichen ist doch der lateinische und zwar — bis auf den Schluß — mit fast wörtlicher Übereinstimmung vollständig in dem griechischen enthalten. Vor allem wird ihre enge Zusammengehörigkeit dadurch verbürgt, daß eine eigentümlich prägnante Bedeutung des *pronuntiantes* erst im Zusammenhalte mit dem Urbild des *προμηνύοντες* deutlich wird. Man wird in der Tat das Lateinische nur als eine wenn auch freie und kürzende Wiedergabe des Griechischen zu verstehen vermögen. Die Freiheit geht dabei nicht über dasjenige Maß hinaus, das etwa auf dem Boden melchitischer Liturgie syrische Übersetzungen griechischer Liedstrophen beobachten lassen. Insbesondere ist auch bei den letzteren die Wahl einer völlig abweichenden Schlußformel eine geradezu charakteristische Erscheinung.

Was die Gebetstexte anlangt, so hat Franz ⁵ speziell zunächst „auf-
fallende Übereinstimmungen in einzelnen Wendungen“ hervorgehoben, die zwischen einem noch an der Peripherie ihres Kreises stehenden Stück, der im Missale von Bobbio gebotenen Meß-Collectio des Palmsonntags ⁶, und den griechischen Prosagebeten des Anastasis-Typikons bestehen, von denen nur zwei bereits durch Goar ⁷ bekannt waren. Dem eigentlichen Palmweihegebet des altgallischen Meßbuches ⁸ ist mit den griechischen Texten, wie er weiter ⁹ richtig beobachtet, die Betonung der Siegesymbolik der Palmen gemeinsam. Mit einem Weihegebet, das Pamelius ¹⁰ in dem von ihm benutzten Gregorianum fand, stimmen die griechischen Texte ferner darin überein, daß sie „an den Hinweis auf den Vorgang in Jerusalem und dessen Nachahmung die Bitte knüpfen, auf Siegen und guten Werken reich dem künftigen Richter entgegen-
gehen zu können“ ¹¹. Dieser Gedankengang und sein bezeichnender moralisch-eschatologischer Abschluß ist aber endlich in dem abendländischen Material,

⁴ A. a. O. 31 Z. 11—17.

⁵ A. a. O. 479.

⁶ L. Muratori, *Liturgia Romana Vetus* (Venedig 1748) II 835 bzw. E. A. Lowe, *The Bobbio Missal* (1920) 59 (Nr. 190).

⁷ *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum* (Paris 1647) 744. Es sind das zweite und dritte Gebet des Typikons, ersteres ohne das sinnwidrige *Χριστέ* zwischen *Κύριε* und *ὁ Θεός* im Anfang.

⁸ Muratori a. a. O. 958. Lowe 170 (Nr. 558).

⁹ S. 480.

¹⁰ *Liturgicon ecclesiae latinae* (Köln 1571) II 245.

¹¹ Franz 484.

wie es in breitester Masse das Rituale von St. Florian¹² und der von Franz¹³ wiederabgedruckte und mit anderen Urkunden verglichene Ordo vulgatus Hittorps bieten, keineswegs auf jene einzige Nummer beschränkt, sondern Gemeingut eines Großteils desselben.

Damit sind nun aber die hier zu machenden Feststellungen noch keineswegs erschöpft. Von den im heutigen Missale vorliegenden Gebeten vertreten die berührte Schlußwendung das zwischen Evangelium und Präfation stehende *Auge fidem*¹⁴ und das unmittelbar der Austeilung der Palmen vorangehende *Deus qui Filium tuum*¹⁵. Im ersteren Falle lautet die betreffende Stelle: *ita nos portantes palmas et ramos olivarum, bonis actibus occuramus obviam Christo et per ipsum in gaudium introamus aeternum*, im anderen: *ut illi fidei viam praeparemus, de qua, remoto lapide offensionis et petra scandali, frondeant apud te opera nostra iustitiae ramis*. Man wird speziell durch die zweite Formulierung an Worte wieder griechischer Palmsonntags *p o e s i e* erinnert: den Anfang eines Troparions, das in dem durch A. Dmitriewskij¹⁶ edierten Sinai-Typikon des 9. Jh. sich an die hier während des Orthros stattfindende Weihe der Palmzweige anschließt¹⁷: *Καρπὸς δικαιοσύνης ἀναλαβόντες ὡς οἱ παῖδες τοὺς κλάδους Χριστῷ ὑπαντήσωμεν*¹⁸. Gerade jene beiden Orationen weisen nun weiterhin auch sonst engste Beziehungen zu griechischen Texten auf. Man vergleiche die relative Prädikation der Gottesanrede in *Deus, qui Filium tuum* mit der entsprechenden partizipialen Prädikation des in der Himmelfahrtskirche zu sprechenden zweiten Gebetes des Anastasistypikons¹⁹:

ὁ ἐγείρας τὴν δυναστείαν σου καὶ ἀποστείλας τὸν μονογενῆ σου υἱόν, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἵνα σώσῃ τὸν κόσμον διὰ τοῦ σταυροῦ καὶ ταφῆς καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, ᾧ καὶ παραγενομένῳ ἐν Ἱερουσαλὴμ πρὸς τὸ ἐκούσιον πάθος ὁ λαὸς, ὁ καθήμενος ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου λαβόντες τὰ τῆς νίκης σύμβολα τοὺς κλάδους τῶν δένδρων καὶ βατὰ τῶν φοινίκων ἐπήρτων

qui Filium tuum Iesum Christum Dominum nostrum pro salute nostra in hunc mundum misisti, ut se humiliaret ad nos et nos revocaret ad te, cui etiam dum Ierusalem veniret, ut adimpleret scripturas, credentium populorum turba fidelissima devotione vestimenta sua cum ramis palmarum in via sternebat.

¹² Ad. Franz, *Das Rituale von St. Florian im zwölften Jahrhundert* (1904) 35—41.

¹³ Benediktionen II 490—498.

¹⁴ Hittorp Nr. 8. Sonst nur noch im Rituale von St. Florian.

¹⁵ Hittorp Nr. 14, ferner in den Hss. Sangall. 394 und Clm 6427 des 11. Jh. und den Agenden von Freising und Naumburg.

¹⁶ *Beschreibung der liturg. Hss. in d. Bibliotheken d. orthodoxen Orients* (russ.) (Kiew 1895) I 172—221.

¹⁷ A. a. O. 190.

¹⁸ Zu vergleichen wäre namentlich mit der ersten lateinischen Stelle daneben noch die von Franz S. 479 Anm. 14 schon zum Vergleich mit der Collectio des Bobbio-Missales beigezogene Schlußbitte des ersten Gebetes des Anastasis-Typikons (*Ἀνάλεκτα Ἱερ. Σταχ.* II 17 Z. 4 ff.): *ὅπως ἀξιωθῶμεν καὶ ἐν τῇ δευτέρᾳ σου παρουσίᾳ χορεῦσαι ἐμπροσθέν σου μετὰ λαμπάδων φωτεινῶν*. Die Beziehung auf Lampen statt der Palmzweige erklärt sich daraus, daß die Palmenprozession in Jerusalem bei Nacht stattfand. Deshalb sofort darnach (Sp. 10 f.) die Rubrik: *Καὶ εὐθὺς δογέυει τὰ βατὰ καὶ τοὺς κλάδους, ὁμοίως καὶ τὰ κηρία*.

¹⁹ A. a. O. 17 Z. 27—18 Z. 1. Das Gebet ist das erste bei Goar und steht allein auch in den Druckausgaben des *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, z. B. Venedig 1898, S. 602 f.

Wo im zweiten Teile der Stellen die Texte sich weiter voneinander entfernen, ist es vielmehr das erste vor Auszug der Prozession zu sprechende griechische Gebet²⁰, an welches das lateinische stärker anklingt: *ὁ καὶ πλείστος ὄχλος ἐστρώννον τὰ ἱμάτια ἐν τῇ ὁδῷ, ἄλλοι δὲ ἔκοπτον κλάδους ἐκ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώννον ἐν τῇ ὁδῷ*. Zu dem *ut adimpleret scripturas* ist ferner aus einer auf dem Wege von der Probatika-Kirche zur Kreuzigungsstätte zu betenden Litanei die Wendung zu vergleichen: *ὁ τὴν οἰκονομίαν σου πληρῶν* oder das durch die Anrede: *Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐπαγγελάμενος διὰ στόματος τῶν ὁσῶν προφητῶν* eingeleitete Zitat von Zach. 9, 9²¹.

In der Oration *Auge fidem* überrascht einigermaßen die von der — faktisch hier gar nicht ausgesprochenen — Erinnerung an den Ölzweig der von Noe ausgesandten Taube her doch noch recht wenig gerechtfertigte Heranziehung der Symbolik Arche—Kirche: *et sicut in figura ecclesiae multiplicasti Noe egredientem de arca*. Nunmehr wirklich mit jener Erinnerung verbunden, findet sich der Zug mit wörtlichem Anklang an das lateinische *in figura ecclesiae* in dem in Gethsemane zu sprechenden dritten Gebet des Jerusalemer Typikons²²: *ὁ διὰ τῆς κιβωτοῦ τὸν τύπον τῆς ἐκκλησίας ὑποδείξας ἐπὶ τοῦ δικαίου καὶ θεράποντός σου Νωὲ καὶ τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος παρουσίαν διὰ τῆς περιστερᾶς καταμνήσας, τὸ κάρφος τῆς ἐλαίας φεροῦσης*. Zum zweiten Teile der griechischen Stelle sind hier im Textbestand des heutigen Missale in etwa zu vergleichen der Gebetsanfang: *Deus qui per olivae ramum pacem terris columbam nuntiare iussisti*²³ und die Wendung: *quamque columba rediens ad arcam proprio pertulit ore* der Oration *Petimus, Domine sancte*²⁴. Wenigstens den Namen des „Dieners“ Gottes Noe verbindet mit dem Motiv der „den Ölzweig tragenden“ Taube wie das griechische Gebet vor allem eine mit geringfügigen Varianten schon in dem alten „gelasianischen“ Sakramentar von Rheinau²⁵ auftretende Nr. des Hittorpschen Ordos²⁶: *Omnipotens sempiterna Deus, qui in diluvii effusione Noe, famulo tuo, per os columbae gestantis ramum olivae pacem terrae redditam nuntiasti*²⁷.

Aber auch das lange Gebet *Deus qui mirae dispositionis ordine*, das in dem durch Franz verglichenen älteren Material fast nur der Ordo Hittorps und das Rituale von St. Florian bieten²⁸, ermangelt nicht gewisser Beziehungen

²⁰ S. 16 f. die Stelle 16 Z. 27 ff. ²¹ S. 20 Z. 12 f. bzw. Z. 7—12.

²² Dem zweiten Goars, a. a. O. 18 Z. 22—25.

²³ Hittorp Nr. 9, auch in Cod. Sangall. 394 und den Agenden von Breslau und Naumburg.

²⁴ Hittorp Nr. 7, in den Hss. Sangall. 394, Clm 6427 und dem Rituale von St. Florian.

²⁵ M. Gerbert, *Vetus liturgia Alemannica* (St. Blasien 1776) V 73.

²⁶ 5, in der Hs. Clm 6427, dem Rituale von St. Florian und der Agende von Breslau.

²⁷ Sichtlich bis zum Wortlaut von dieser älteren Musterstelle abhängige Wiederverwendungen des Doppelmotivs in Hittorp Nr. 4: *per quam etiam, cum mundi crimina diluvio quondam expiarentur effuso, columba ramum eiusdem deferens pacem terrae redditam nuntiaret*, und Nr. 12: *Tu quondam Noe in arca super undas deluvii gubernasti et columbae ministerio per olivae ramum pacem terris redditam nuntiasti*.

²⁸ Ersterer als Nr. 18. Als weitere Zeugen kommen nur noch Clm 6427 und die Agende von Naumburg in Betracht.

zu Östlichem. Wenn es in lehrhafter Breite ausführt, was das Tun der israelitischen *turba mystice designet in facto*, so ist im einzelnen alsdann zwar die Sieges-Symbolik der Palme den griechischen Texten allgemein geläufig, die Deutung der Ölzweige auf *spiritualis unctio* und *misericordiae pinguedo* dagegen allerdings in ihnen nicht zu belegen. Wichtig ist es aber vor allem, wie sehr grundsätzlich solche „mystische“ Ausdeutung schon den griechischen Gebeten geläufig ist, wenn etwa das in der Probatika-Kirche zu sprechende²⁹ den Herrn auf dem unvernünftigen Reittier *τὴν τῶν ἐθνῶν ἀλογίαν προτυπῶν* Platz nehmen läßt. Der Weiterführung *Quod nos quoque* stehen alsdann an entsprechenden Wendepunkten von Gebeten griechische Parallelen gegenüber wie *Δὲ καὶ ἡμεῖς* oder *ὁθεν καὶ ἡμεῖς*. Das abschließende: *ut . . . ipsius gloriosae resurrectionis participes esse mereamur* endlich entspricht noch einmal geradezu frappant den griechischen Schlußwendungen³⁰: *ὅπως . . . καταξιωθῶμεν καὶ τῆς ζωοποιοῦ ἀναστάσεως αὐτοῦ* bezw.³¹: *ἐδλόγησον ἡμᾶς καὶ ἀνατακρίτως ἀξίωσον τῆς δλοφώτου ἀναστάσεως*.

Man wird offenbar bei keinem der lateinischen Gebete so weit gehen können, es wie das Gesangstück *Ingrediente Domino* geradezu als, wenn auch noch so freie, Wiedergabe einer bestimmten griechischen Vorlage anzusprechen. Weit stärker, als dies noch in der Franzosen Darstellung erkennbar wird, hat aber jedenfalls Gedankenwelt und Ausdruck entsprechender Texte des griechischen Ostens doch bei der Prägung von Orationen abendländischer Palmenfeier einen bestimmenden Einfluß geltend gemacht, und drei in besonders auffallendem Grade diesen Einfluß verratende Stücke stehen noch im nachtridentinischen Missale. Dabei ist jener Einfluß ebenso zweifellos nicht über Konstantinopel, sondern unmittelbar von der hierosolymitanischen Urheimat der Palmenprozession ausgegangen. Denn auch in der hsl. Überlieferung des gemeinbyzantinischen Ritus sind nur die beiden von Goar publizierten Nrn. des Anastasis-Typikons nachweislich³², während auf abendländischer Seite Anklänge doch auch an andere zu beobachten sind.

Das Ergebnis ist nicht nur vom Standpunkt abendländischer, sondern auch von demjenigen orientalischer Liturgieforschung bemerkenswert. Die griechischen Gebete selbst lassen sich nämlich direkt wohl nicht über das späte 9. Jh. zurückverfolgen, da die früher von mir vertretene Datierung der Grundschicht des Anastasis-Typikons bis in den Anfang des 8. Jh. nicht haltbar ist, einen sicheren Terminus post quem für dieselbe vielmehr noch die Zeit des Photios bildet³³. Weiter hinauf führt uns aber die abendländische Überlieferung. Das gilt nicht nur selbstverständlich vom Bobbio-Missale und — wenigstens sachlich — wohl gewiß auch vom Rheinauer „Gelasianum“. Schwerwiegend ist in diesem Sinne nicht zuletzt eine wiederum bereits von Franz³⁴ festgestellte Tatsache. Die so besonders stark orientalische Oration *Deus qui*

²⁹ S. 19 Z. 14 f.

³⁰ Des zweiten Gebetes des Anastasis-Typikons: 18 Z. 5.

³¹ Des vierten Gebetes a. a. O. 19 Z. 19 f.

³² Meist sogar nur das erste. Vgl. die Nachweise bei Goar 795 und Dmitriewskij, *Beschreibung II* (Kiew 1901) 219, 242, 250, 601, 778, 789.

³³ Des näheren handle ich hierüber in einem Aufsatz über *Denkmäler der Entstehung des byzantinischen Ritus: Oriens Christianus* Dritte Serie 2, 1—32.

³⁴ S. 483.

filium tuum erscheint, zur Präfation einer ersten von zwei Messen des Palmsonntags umgestaltet, schon in dem ambrosianischen Sakramentar des 10. Jh. von Bergamo³⁵. Ich sage: umgestaltet. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Form der Oration derjenigen der Präfation gegenüber das Ursprüngliche ist. Ein im 10. Jh. derartig neugestaltet vorliegender Text ist aber kaum erst im 9. entstanden. So erweist denn der Widerhall, den wir sie im Abendland finden sehen, für die griechischen Gebete ein in jedem Falle höheres Alter als ihre eigene hsl. Bezeugung. Ein wie hohes? Diese Frage läßt sich mit irgendwelcher Sicherheit nicht beantworten. Aber vielleicht wäre es nicht einmal verwegen, wenn man vermuten wollte, denjenigen des Anastasis-Typikons mindestens verwandte Gebetstexte seien in Jerusalem sogar schon von Aetheria gehört worden.

Anton Baumstark (Bonn).

Zur Gebetsostung. F. J. Dölger hat in seinem Buche *Sol salutis* (² 1925) 170 ff. den Einfluß der syrischen *Didaskalia* auf die Ostrichtung beim Kirchenbau und beim Gebete und auf die symbolische Deutung dieser Sitte dargelegt und eine Reihe von Autoren des syrischen Kulturkreises beigezogen, welche unmittelbar oder mittelbar die Gedanken der *Didaskalia* und verwandter Schriften verbreiteten und erweiterten. Die vermeintlich auf apostolische Anordnung zurückgehende Orientierung hat auch noch in späterer Zeit bei den morgenländischen Christen mancherlei Deutungen erfahren, welche teils Wiederholungen darstellen, teils neue Gesichtspunkte beibringen. Es sei mir gestattet, das von Dölger verarbeitete und von Erik Peterson im Jb. 4 S. 168 f. vermehrte Material hier aus der Literatur der arabisch schreibenden Christen weiterhin zu ergänzen.

Zunächst sei die arabische *Didaskalia* erwähnt¹. Sie spricht nur gelegentlich an zwei Stellen im 10. Kapitel, das von den sittlichen Qualitäten der Bischöfe handelt, über die Richtung des Kirchenbaues und des Gebetes: „Das Haus, welches die Kirche ist, sei in seiner Länge nach dem Osten gerichtet, und seine Hallen (?)² auf seinen beiden Seiten seien nach den östlichen Gegenden zu (gebaut), und so gleicht es dem Schiffe. Der Thron des Bischofs sei aufgestellt in der Mitte. Die Priester sollen um ihn herum an den Seiten sitzen und die Diakonen vor ihm stehen in Bereitschaft“³. — „Wenn die Katechumenen und die Anfänger in der Buße hinausgehen, sollen sie nach dem Osten schauen und Gott bitten, der zum Himmel der Himmel im Osten aufgestiegen ist. Erinnert euch eures alten Wohnsitzes, welcher das Paradies ist, das im Osten lag, aus dem Adam, der erste Mensch, vertrieben wurde, nachdem

³⁵ *Ad utramque J. P. Migne Patrologiam Supplementum sive Auctarium Solesmense* I 1 (1900) 58. Die fragliche Messe scheint vor Beginn der Palmenprozession stattgefunden zu haben, da das Formular der zweiten die Überschrift trägt: *Item missa postquam veniunt ad ecclesiam*. Noch im 12. Jh. kennt der Ordo des Beroldus (ed. M. Magistretti 1894) am Palmsonntag eine — nun allerdings anscheinend simultane — Meßfeier: durch den Erzbischof in S. Ambrogio unter Assistenz des dortigen Abtes und (Kloster)klerus und durch den Domklerus in *ecclesia hyemali*.

¹ Vgl. F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen* (1891) 215—242. Wilh. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (1900) 28—32. 164 f. — Ausgabe: *Ad-daskūlija*, von Ḥāfiẓ Dāūd (Kairo 1924).

² *arwiķa* „Zelte, Balkone, Galerien, Peristyle“.

³ Ausgabe 94.

er dem Rate der Schlange willfahren und das Gebot des Herrn übertreten hatte“⁴.

Wie die Gegensätzlichkeit christlichen Brauches zur jüdischen Überlieferung eine entsprechende Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum verursachte, so mußte es auch im Zusammenleben der Christen mit den Muslimen zu einer Diskussion über die abweichenden Sitten beider Religionen bezüglich der Gebetsstellung kommen, zumal diese im Islam eine allgemein in die Augen fallende Erscheinung war und eine strenge gesetzliche Regelung hatte. Die Erörterung der Frage der Gebetsrichtung findet sich denn auch schon in den ältesten literarischen Zeugnissen der christlich-islamischen Polemik.

Der nestorianische Patriarch Timotheos I. (780—823)⁵ hatte eine historisch glaubwürdige religiöse Unterredung mit dem Chalifen Al-Mahdi (775—785), worüber der Patriarch seinem Bruder Bericht erstattete. Zuerst in syrischer Sprache abgefaßt, ist dieser Bericht vollständig in arabischer Übersetzung erhalten⁶. Als sich das Gespräch auf die Person Christi lenkte, fragte der Chalif: „In welcher Richtung hat Jesus von seiner Geburt an bis zu seiner Himmelfahrt gebetet und seine Verehrung (Prostration) gemacht? War es nicht in der Richtung nach dem Heiligtum (bêt al-mukaddas) und nach Jerusalem?“ Der Patriarch berichtet: „Wir antworteten ihm: Ja. Der König sagte darauf zu mir: Warum machst du aber deine Verehrung und betest du zu Gott in der Richtung nach Osten? — Wir antworteten ihm: Die wahre Verehrung ist jene, welche Gott von den Menschen im Himmelreiche erwiesen wird, und das irdische Paradies war ein Vorbild für das himmlische Paradies, und bekanntlich lag das Paradies im Osten. Deshalb prosternieren und beten wir mit Recht nach Osten hin, wo das irdische Paradies lag, welches ein Vorbild für das (himmlische) Paradies war, wie wir sagten.“

Ex existiert eine Umarbeitung und Erweiterung dieser Disputation des berühmten Nestorianers, worin an seine Stelle sein melchitischer Zeitgenosse, der gleichfalls als glücklicher Polemiker gefeierte (Theodor) Abû Qurra tritt — wahrscheinlich weil der Abschreiber einer lückenhaften Hs. den wahren Verfasser nicht erkannte⁷ —, und an Stelle des muslimischen Herrschers Al-Mahdi dessen Nachfolger Al-Ma'mûn (813—833), der dem unterschobenen Abû Qurra an die Seite treten mußte, weil er auch in einer anderen viel gelesenen „Disputation des Abû Qurra“ eine führende Rolle spielt⁸. Nachdem in dieser Bearbeitung⁹ das von Timotheos ausgesprochene Argument mit fast gleichen Worten übernommen ist, folgt eine wortreiche Abhandlung darüber, daß Christus selbst die Gebetsrichtung nach Osten geübt, angeordnet und eingesetzt habe wie die Taufe, die Eucharistie und seine speziellen Gebote, und zwar als Wiederaufnahme der von Adam, den Patriarchen und Moses geübten Sitte.

⁴ Ebda 96.

⁵ Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (1922) 217.

⁶ Hsg. von L. Šeiḥô zuerst in al-Mašriḳ 19, 359—374; 408—418, dann separat: *Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétiennes* (Beyrouth 1923) 1—26.

⁷ S. G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740—820)* (1910) 83 f.

⁸ S. ebda 77—83.

⁹ Nach Cod. Par. ar. 215 (geschr. 1590) Bl. 128^a—129^b.

Für diese Anordnung hatte aber Christus ein typisch-ethisches Motiv: „Als Adam das Gebot Gottes übertreten hatte, wurde er als ein Verbannter aus dem Paradiese vertrieben und in das Land des Fluches verstoßen und sein Angesicht von Gott abgewendet. Seine Söhne verehrten den Teufel und dessen Götzen und waren fern von Gott und seiner Gnade. Aber Gott kehrte sich wieder zu ihnen in seinem Logos, der ihnen in einem Leibe von ihnen erschien, die Schuld ihrer Sünde durch seine vollkommene Reinheit ablöste und ihr Angesicht vom Unglauben und von der Seite des Ungehorsams weg- und zur Seite des Paradieses hinwandte, das im Osten lag. Und um sie an jene ihre erste Heimat und ihre frühere Würde zu erinnern, welche ihnen ihr Vater Adam durch seinen Ungehorsam gegen seinen Herrn genommen hatte, und weil Christus sie aus der Gefangenschaft des Satans und dem Kulte seiner Götzen erlöste und von der Prostration vor seinen Idolen befreit und ihre Blicke nach der Gegend seines Paradieses, ihres ersten Wohnortes, hinwandte, in welchem die Herrlichkeit und der Thron des Herrn war, wo ihre (Stamm-)Eltern ihn offen verehrten noch vor dem Ungehorsam und vor der Widerspenstigkeit, welche wie die eines kleinen Kindes gegen seine Mutter war, und woher auch deshalb die Verkündigung des Engels an die Jungfrau Maria erfolgte, der nur von Osten her erschien, wie euer Buch ¹⁰ bezeugt — aus diesen Gründen machen wir, die gläubigen Christen insgesamt, unsere Prostration in der Richtung nach Osten. Auch ist dieses etwas, was der Verstand annimmt, daß nämlich vor Gott die Prostration auf der Seite des Lichtes geschehen muß und nicht auf der Seite der Finsternis.“

Die hier ausführlich gegebenen oder nur kurz berührten Erklärungen für die Gebetsostung: Erinnerung an die verlorene Heimat im Osten, Hinwendung zum Orte des Lichtes als dem Sitze der Herrlichkeit Gottes, Erscheinung Gabriels aus dem Osten, finden sich neben anderen wieder in einer aus der ersten Hälfte des 9. Jh. stammenden polemischen Schrift, welche der Übersetzer Karl Vollers *das Religionsgespräch von Jerusalem* nennt ¹¹, und welche ebenso wie die Disputation des Abū Qurra ihrer Form nach eine literarische Erfindung ist. Der Muslim fragt ¹²: „Was hat es für einen Sinn, daß die Christen sich beim Gebet nach Osten wenden, während Christus sich dabei nach Jerusalem wendete? Der Mönch: Das hat sechs Gründe. Erstens: Weil Gott Licht ist, und es schickt sich, beim Gebet zu ihm die Richtung einzuhalten, von der das Licht kommt. Zweitens: Das Paradies, aus dem Adam ausgetrieben wurde, liegt im Osten, und wir hoffen zurückzukehren an den Ort, von dem unser Vater Adam ausgetrieben wurde, (zu) unserem Herrn Christus. Drittens: Als Gabriel der Maria erschien und ihr die Geburt Christi anmeldete, erschien er ihr nur von Osten her. Viertens: Wenn unser Herr Christus am Ende der Tage kommt, um die Toten aufzuerwecken und aus den Gräbern zu holen, wird er nur vom Osten her kommen ¹³. Fünftens: Gott sagte den Priestern

¹⁰ Scil. der Korān, Šüre 19, 16. 17: „Und gedenke auch im Buche der Maria. Da sie sich von ihren Angehörigen an den Ort gen Osten zurückzog und sich vor ihnen verschleierte, da sandten wir unseren Geist zu ihr, und er erschien ihr als vollkommener Mann“ (Übersetzung von Max Henning, *Der Koran*). Es folgt die Botschaft des Engels. — Diese Vorstellung Muhammeds geht vielleicht auf Ephrem, den Syrer, zurück; vgl. über diesen Dölger a. a. O. 254 A. 6.

¹¹ *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 29 (1908), 29—71; 197—221.

¹² Ebda 66 f.

¹³ Vgl. Dölger a. a. O. 215—219.

der Kinder Israels: Laßt das östliche Tor gesperrt, denn der Gott Israels geht durch dasselbe ein und aus¹⁴. Und (sechstens) der Prophet David sagt in einem (seiner) Psalmen: Lobet den Höchsten im Himmel, denn er läßt von Osten her seine Stimme laut erschallen!¹⁵

Ein umfangreiches apologetisches Werk, m. E. noch des 10. Jh., enthält eine eigene Abhandlung über den *Osten als Gebetsrichtung*. Es ist das fälschlich dem hl. Athanasios von Alexandrien zugeschriebene *Buch des Beweises* (kitāb al-burhān), für dessen wahren Autor ich den melchitischen Patriarchen Euty-chios von Alexandrien, genannt Sa'id ibn Baṭṭīk, den bekannten Verfasser eines Annalenwerkes, ansehe¹⁶. Nach einer weitschweifigen Darlegung der christlichen Lehre von der Trinität und der Inkarnation behandelt der Verfasser die „Heilmittel“, welche Christus uns hinterlassen hat, nämlich Taufe, Eucharistie, Kreuz, Auferstehung, Sonntagsfeier und die Gebetsrichtung nach Osten. Über letztere führt er aus¹⁷:

„Christus, unser Herr, hat uns den Osten als Gebetsrichtung (qibla) geschenkt, damit in sie jeder eintrete, der an ihn glaubt, nicht als ob er sie den anderen außer uns¹⁸ aus Eifersucht vorenthalten hätte, Gott bewahre! Vielmehr leitet er (alles) in seiner Weisheit und spendet seine Gaben den Menschen aller Zeiten je nach dem Maße, als sie es ertragen können. Die Menschen begannen mit der untersten Stufe der Erziehung, dann erhob er sie, so oft sie zu etwas Höherem erzogen waren, zu etwas noch Höherem, bis er ihnen schließlich die Vollkommenheit des Wissens und die vollständige Beurteilung der Dinge verlieh, so, wie es der Vater mit seinen Kindern tut und der Lehrer mit seinen Schülern und der Meister mit denen, welche bei ihm in der Lehre sind.

Der Osten ist die erste Gebetsrichtung; (er war es schon damals) als Gott für Adam, den Vater der Menschen, das Paradies anpflanzte und ihn würdigte, darin zu wohnen, bis er gegen sein Gebot ungehorsam wurde und Gott infolgedessen ihn daraus vertrieb und ihm einen Wohnsitz dem Paradiese gegenüber anwies¹⁹, wo er es (immer) sah. Und so betete Adam immer zum Paradiese gewendet zu Gott. Er ließ ihn diesem gegenüber wohnen, wo sein Herr den Bund mit ihm geschlossen hatte.

Vom Osten her ließ Gott auch das Licht über die Welt aufgehen, und deshalb nannte er ihn Aufgang. Denn dort gehen alle Leuchten auf und geht auf ihr Licht über die Schöpfung. Gott erschuf den Menschen aus den vier Elementen, aus der Erde, dem Wasser, der Luft und dem Feuer, damit er vollkommen sei und der Herrscher über all dieses. Er gab dem Körper vier Seiten, eine vordere, in welcher sein Angesicht ist, und eine hintere und zwei Seitenrichtungen: rechts und links. Ebenso erschuf Gott die Welt vierseitig: Osten, Westen, Süden und Norden. Bezüglich des Südens und des Nordens von den Weltseiten hat niemand eine abweichende Meinung: Auf der Südseite, wo die Sonne immer am Tage ihren Lauf nimmt und wo die Senkung und Abplattung der Erde ist, gibt es keine unzugänglichen, hochragenden Berge, welche sich zwischen Sonne und Welt stellen und unterhalb deren die Sonne ihren Lauf hat. Deshalb ist der Süden die Gegend der Wärme und der Hitze, und der Wind jener Gegend wird Südwind genannt, das

¹⁴ Ez. 44, 2. Vgl. ebda 240 eine ähnliche Begründung durch Ebedjesu.

¹⁵ Ps. 67, 33 f.

¹⁶ S. *Oriens christianus* N. S. 1 (1911) 227—244.

¹⁷ Nach Hss. in Jerusalem und Beirut (s. ebda 227 A. 2). Andere Hss. fand ich in Kairo.

¹⁸ D. i. den Muhammedanern.

¹⁹ Nach dem Berichte der apokryphen *Schatzhöhle* bzw. des *Adambuches*.

ist der heiße Wind. Die Nordseite ist dort, wo die Sonne immer des Nachts ihren Lauf nimmt, und wo die Erhebung der Erde und ihre hochragenden, unzugänglichen Berge sind, die sich zwischen das Licht der Sonne und die Welt legen, und unterhalb deren sie sich bewegt, und deshalb ist der Norden die Gegend des Frostes und der Kälte, und der Wind jener Gegend heißt auch der Nord, das ist der kalte Wind.

Wer nun zu seinem Herrn beten will, muß sein Gesicht irgendwohin wenden. Und wenn der Mensch so hinsteht, wie ihn Gott erschaffen hat und wie die Welt erschaffen wurde, und wenn er seine Aufstellung so nehmen will, daß er die rechte Seite der Welt, das ist die Südgegend, seitwärts von sich hat und ihre linke Seite entgegengesetzt auf seiner Linken, während sein Gesicht dem Osten zugewendet ist und sein Rücken entgegengesetzt dem Westen, so gilt seine Anbetung nicht dem Paradiese, welches im Osten lag, und nicht dem Lichte der Leuchten der Sonne und des Mondes und der Sterne²⁰, deren Licht im Osten aufgeht, sondern dem Herrn und Schöpfer von allem diesem, wie David in den Psalmen sagt: Betet den an, der über die Himmel der Himmel im Aufgange erhoben ist²¹. Welches Zeugnis über den Osten ist klarer als dieses?

Sodann das Zeugnis des Propheten Isaias, wo er von Christus weissagend also spricht: Und der Aufgang ist sein Name²². Sodann das Zeugnis des Zacharias, des Vaters Johannes' des Täufers, indem er Christus den Menschen verkündete, der im Schoße der Jungfrau Maria war, als ihm sein Sohn Johannes geboren wurde und er ihm den Namen Johannes gab, wie ihn der Erzengel Gabriel ihm bezeichnet hatte, und als seine Zunge nach (vorausgegangener) Stummheit gelöst wurde und er über Christus in seinem Lobgesange prophezeite und am Ende desselben sagte: Er hat uns aufgehen lassen einen Aufgang aus der Höhe, damit er die erleuchte, welche in der Finsternis und im Schatten des Todes sitzen²³. Da nannte er also Christus in seiner Weissagung einen Aufgang, wie ihn schon Isaias genannt hatte.

Ähnlich redete auch Christus, unser Gott, zu den Jüngern, als sie ihn über seine zweite Ankunft fragten. Da warnte er sie zum voraus, daß sie keinen anderen als ihn annehmen sollten, bis er selbst zu ihnen kommen werde, und gab ihnen ein deutliches Zeichen seiner Ankunft und sprach: Wenn sie zu euch sagen: Christus ist hier oder dort, so glaubet es nicht! Und wenn sie sagen: Siehe, er ist in den Häusern, so glaubet es nicht! oder in der Wüste, so gehet nicht hinaus! Denn wie der Blitz im Osten aufgeht, so daß er noch im Westen gesehen wird, ebenso ist die Ankunft des Menschensohnes²⁴. Er hat uns also klar gezeigt, daß er als Richter am letzten Tage von Osten her kommen wird.

Dieses alles hat er in der Gebetsrichtung nach Osten besiegelt. Sie ist eine Gebetsrichtung, die nicht begrenzt ist, und die keiner Veränderung unterworfen ist²⁵ und nicht abkommt, wenn der zu ihr Betende ein Ende nimmt. Die Gebetsrichtung des Ostens hat keine Begrenzung, weil sie das höchste Ziel ist, dem gegenüber man betet, nicht zu irgendeinem Geschöpfe²⁶ auf der Erde und im Himmel hin, sondern wie der Prophet David sagt, zum Herrn, dem Schöpfer, hin, der über den Himmeln der Himmel im Aufgange thronet²⁷, der allen Aufgang umschließt und selber von nichts umschlossen wird.“

Die Grundgedanken sind also auch hier: Zum Osten gewendet zu beten ist eine Anordnung Christi und eine Fortsetzung dessen, was der Stammvater

²⁰ Wie bei den Heiden und Parsi.

²¹ Ps. 67, 33, 34.

²² Is. 12, 4 (beachte die Lesart!).

²³ Lc. 1, 78 f. ²⁴ Mt. 24, 23, 26 f.

²⁵ Im Gegensatz zur muslimischen Kibla, deren Ziel ein fester Punkt, Mekka, ist, bei der auch der Beter seine Stellung wechseln muß, je nach dem Orte, wo er sich befindet.

²⁶ Wie der schwarze Stein in der Ka'aba zu Mekka.

²⁷ Ps. 67, 34.

der Menschheit getan hat, und ist symbolische Anerkennung Gottes als des Schöpfers des Menschen und der ganzen Welt und Anerkennung Christi als des vom Aufgang kommenden Erlösers und Richters laut biblischer Zeugnisse. Der Verfasser scheint Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* IV 12 gekannt und ausgewertet zu haben²⁸. Bemerkenswert ist die offensichtliche Gedankenanleihe bei der *Schatzhöhle* bei Erwähnung des Paradieses und die polemische Spitze gegen die Kibla des Islam am Schlusse der Abhandlung²⁹.

Zum Schlusse sei noch kurz daran erinnert, was Liturgiker des christlichen Orients über die Ostung beim Gebete zu sagen wissen³⁰.

Der maronitische Patriarch Stephan ad-Duwaihi (lebte 1630—1704, Patriarch seit 1670) verfaßte außer vielen anderen geschichtlichen und religiösen Werken auch eine umfangreiche und vollständige Liturgik unter dem Titel *Leuchter der Heiligtümer*³¹, worin er zu allen liturgischen Dingen, Personen, Feiern und Zeremonien jeweils eine Reihe von historischen und symbolischen Erklärungen gibt. Für die Ostung des Kirchenbaues und des Gebetes stellt er als überlieferte Gründe zusammen³²: 1. Das Zeugnis des hl. Ephräm: „Die Juden wandten sich nach Jerusalem bei allen Gebeten, weil es die Stadt ihres Heiligtumes war. Unser Heiligtum ist das Paradies, unser alter Wohnsitz. Weil er im Osten lag, befahl (Gott) uns, daß wir den Osten zu unserer Kibla bei unseren Gebeten machen.“ 2. Die Himmelfahrt Jesu nach Zach. 14, 4. „Auch wird gesagt: Als Jesus gekreuzigt wurde, war sein Gesicht gegen Westen gewendet, und das (betende) Volk schaut auf ihn mit dem Auge des Geistes, indem es sich gegen Osten wendet“³³. — 3. Jesus, die Sonne der Gerechtigkeit: Zach. 3, 8. — 4. Der Osten der Ausgangspunkt der Lichter, der Westen der Ort der Finsternis: „Die Kinder des Lichtes müssen den Satan verlassen, der am Orte der Finsternis ist, und müssen den Vater der Lichter suchen am Orte seiner Herrlichkeit.“ — 5. Unterscheidung von den Juden.

Der melchitische Priester Joâkîm Muṭrân (1696—1772), Verfasser einer gleichbetitelten Erklärung der Messe³⁴, schreibt die Herkunft der drei Hinweise auf die Wiederkunft Christi Zach. 14, 4, auf Christus als Licht und Schöpfer des Lichtes, und auf das Paradies ohne Quellenangabe dem hl. Athanasios zu und fügt noch den Hinweis auf die Stellung des Kreuzes Jesu bei³⁵.

In neuester Zeit hat ein koptischer Priester, Juḥannâ Salâma, ein zweibändiges liturgisches Handbuch herausgegeben³⁶, das zu allen rituellen Gebräuchen Begründungen aus der Schrift und der Väterliteratur zusammen-

²⁸ Vgl. Dölger a. a. O. 237.

²⁹ Mit vorstehenden Beispielen ist die apologetische Literatur nicht erschöpft. So hat auch schon der christliche Philosoph Jaḥjâ ibn ‘Adi (893—974) eine eigene Abhandlung in Dialogform über *das Gebet in der Richtung nach Osten* verfaßt, enthalten in Vat. arab. 143 Bl. 96^a—105^b und im Auszug in Monac. arab. 948. Bl. 112^b—118^a.

³⁰ Die Erklärung des Kopten Juḥannâ Ibn Sabbâ‘ (oder Sabbâġ) ist schon bei Dölger a. a. O. 235 A. 3 durch S. Euringer mitgeteilt.

³¹ *Manârat al-aḳdâs*, hg. v. Rašid aš-Šartûnî (Beirut 1895/96).

³² Ebda I 58 f.

³³ Nach Johannes von Damaskus, s. Dölger a. a. O. 238.

³⁴ *Manârat al-aḳdâs fi šarḥ al-kuddâs*, hg. von Alexios Kâtib (Beirut 1888)).

³⁵ Ebda 19.

³⁶ *Al-la’la’ n-nafisa* (Kairo ¹ 1909, ² 1926?).

stellt. Für den christlichen Gebetsbrauch beruft sich der Verfasser auf die apostolischen Kanones und auf die Didaskalia, 10. Kap., und deutet entsprechend Ps. 67, 33. 34; 112, 3; Is. 24, 15 („Deshalb verherrlicht den Herrn in den Aufgängen“); Zach. 14, 4; Is. 59, 19; Ez. 43, 1 f.; Is. 45, 6; Apc. 7, 2. Die Begründung mit der Ostlage des Paradieses, dem Aufgange der „Sonne der Gerechtigkeit“ (Mt. 2, 2), der Himmelfahrt und Wiederkunft Christi von Osten her führt der Verfasser auf den hl. Athanasios zurück. Weitere Zeugen sind ihm der hl. Basileios in seiner „Homilie über das Bekenntnis“³⁷ und in seiner „Homilie über das Gebet des Herrn“³⁸, sowie Severus (von Antiochien) in seiner „Homilie über die Anbetung in der Richtung nach Osten“³⁹. Nur mit Namen werden genannt Ignatius, Epiphanius (*c. haeres.* 19), Justinus der Philosoph, Tertullian und Hieronymus.

Georg Graf (Donauwalthausen).

³⁷ „Wir richten die Standarte des Kreuzes dem Osten zu auf, damit das, was wir mit unseren Augen betrachten, unsere Rückkehr zum Paradiese sei.“

³⁸ Vielmehr Gregor von Nyssa, *De oratione dominica* Or. V (PG 44, 1184 BC); s. Dölger a. a. O. 233.

³⁹ Nach dem Berichte von Moses Bar Kepha, s. ebda 235.

Literaturbericht

unter regelmäßiger Mitwirkung von Ant. Baumstark (Bonn), U. Bomm O.S.B. (Maria Laach), Lor. Dürr (Braunsberg i. Ostpr.), L. Gougau O.S.B. (Farnborough), Hildebr. Höpfl (Rom), Th. Klauser (Brakel), Ant. L. Mayer (Freising), Joh. Pinski (Breslau), Matth. Rothenhäusler O.S.B. (Rom), Alex. Schnütgen (Berlin), Ambr. Stock O.S.B. (Maria Laach), Jos. Vives (Barcelona), Athan. Wintersig O.S.B. (Maria Laach)
bearbeitet vom Herausgeber.

Dieser Bericht umfaßt die liturgiewissenschaftliche Literatur vom 1. August 1926 bis zum 1. August 1927 und Nachträge zu den früheren Berichten. In einigen Fällen wurde über den 1. August 1927 hinaus vorgegriffen, andere Nummern wurden zu genauerer Berichterstattung zurückgestellt. Absolute Vollständigkeit sollte und konnte nicht erreicht werden. Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen. Besprechungsstücke und Sonderabzüge bittet man an die Schriftleitung des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft (Maria Laach, Rheinland) zu senden.

Wenn die einzelne Nr. nicht unterzeichnet ist, stammt sie von dem Bearbeiter des ganzen Abschnittes.

Allgemeines.

Von Odo Casel O.S.B.

I. Wesensbestimmung; Formen.

O. Karrer, *Über Geschichte und Ideal der katholischen Liturgie* (Schweiz. Rundschau 27 [1927/28] 998—1011). „Die Idee der Kirche ist die der Gemeinschaft Gottes mit der menschlichen Natur und dementsprechend der Teilnahme des Menschen am göttlichen Leben in Christus, ihrem gottmenschlichen Haupt und inneren Lebensprinzip. Der Kult der Kirche ist die Darstellung und Verwirklichung dieser Idee in der fließenden Zeit: des Gegenwärtigwerdens und Inne-seins Christi in seinen Gliedern zur Überwindung der Sünde und Vergöttlichung des irdischen Lebens im steten Hinblick auf die kommende Vollendung, deren Anfang und Unterpfand unsere Gliedschaft hienieden ist. Wir nennen diese Kulthandlungen »sakramentale Handlungen« oder »Mysterien«, d. i. geheimnisvolle Verwirklichungen der Gottesgemeinschaft durch das Medium eines sichtbaren Zeichens...“ Im folg. schildert K. schön, wie dieses Gebet „die persönlichste Hingabe und Mitwirkung des einzelnen aufruft“ usw. Es überrascht daher, wenn gleich darauf gesagt wird, es genüge doch nicht, weil es nur „dem sozialen Charakter der veredelten Menschennatur gerecht“ werde (vgl. R. Guardini, Jb. 1 S. 123). Die „Träger und Künder... des liturg. Gedankens“ wollen keineswegs „die Aussprache der Seele mit Gott und die Anliegen der persönlichen Heiligung über dem Dienst an der

Gemeinschaft zu kurz kommen lassen“. Sie wollen nur, daß jedes Gebet in die von K. eingangs geschilderte Gottesgemeinschaft durch Christus eingebaut werde und sich nicht in rein subjektiven Bahnen ergehe, die von der Christusgemeinschaft weg führen. Das urchristliche Gebet war gewiß persönliches Gebet, aber es ging aus dem Pneuma Christi und der Ekklesia hervor, während neuere Formen oft bewußt die rein persönliche Eigentätigkeit betonen und sich daher in die liturg. Norm nicht einfügen (vgl. K.s Darlegung S. 1008). — K. gibt dann einen kurzen Überblick über die Geschichte der Lit., der in einzelnen Punkten berichtigt werden müßte. So ist z. B. das Gebet an den Vater durch Christus nicht ein jüd. Residuum, sondern ganz neutestamentlich. Die Beziehung zu den antiken Mysterien bedarf genauerer Betrachtung. K. möchte das „Auseinanderklaffen von individueller und Gemeinschaftsfrömmigkeit seit dem MA“ erklären aus der „Herrschaft des fremdsprachlichen Kirchenwesens, das die ungezwungene Entfaltung der Gemeinschaftsreligiosität im Schoß der Kirche hemmte“. Mit A. Baumstark sieht er in der „toten“ Sprache der Liturgie die „entscheidende Schwierigkeit“ für die Erreichung des Zieles der liturg. Bewegung“. Der Subjektivismus sei dadurch erst großgezogen worden. Ist aber vielleicht Altgriechisch, Altbulgarisch usw. dem Volke ohne weiteres verständlich? Und doch lebt der Grieche und Russe auch heute noch ganz in der Liturgie. Die „entscheidende Schwierigkeit“ liegt tiefer begründet, in der geistigen Haltung der modernen Menschheit. Da muß angesetzt werden, dann werden die Formen sich auch wieder beleben. — Die Ansätze dazu seit Pius X. schildert K. in den schönen Schlußworten. [1]

G. Mensching, *Katholische Kultprobleme, dargestellt in ihrem Verhältnis zur evangelischen Kultauffassung* (Gotha 1927). S. oben S. 105 ff. [2]

Jos. Dillersberger, *Mysterium Incarnationis* (Kath. Kirchenztg. [Salzburg] 1926 Nr. 51). „Mysterium“ bezeichnet in der Liturgie nie ein Glaubensgeheimnis im heutigen Sinne, sondern „jene Handlungen, wodurch der Mensch mit göttlichem Leben erfüllt wird“. Deshalb gebraucht die Kirche mit Vorliebe M. von der Menschwerdung. Hinter diesem Gebrauch steht der antike Sinn der Mysterien, die Göttliches und Menschliches vereinigen wollen. Das M. bleibt auch nach der Offenbarung Geheimnis, aber wieder nicht „im Sinne einer geheimen Wahrheit...“, sondern eben in jenem viel lebendigeren Sinne von Mitteilung göttlichen Lebens (nicht allein „Wahrheit“)“. [3]

O. Casel O. S. B., *Mysterienfrömmigkeit* (Bonner Zschr. f. Theol. u. Seels. 4 [1927] 101—117). Positive Beantwortung der in dem Jb. 6 Nr. 6 erwähnten Aufsätze gestellten Frage. Das Eidos des kultischen Mysteriums soll durch die antike Religionsgeschichte erkannt werden; es hat im Hellenismus eine hervorragende Ausprägung erfahren. Ob dies Eidos in der Kirche (ideal) verwirklicht wird, ist zunächst eine Frage der Tradition; dabei Hinweis auf Jb. 6 S. 113 ff., wo der geschichtliche Nachweis geliefert wird. Darlegung der traditionellen Lehre; für die spekulative Untersuchung darf nicht übersehen werden, daß man sich in der sakramentalen Welt befindet. Verbindung des Mysteriums mit den wesentlichen Wahrheiten des Christentums. Eminent christlicher, kirchlicher, dogmatischer Charakter der Mysterienfrömmigkeit. [4]

J. M. Hanssens S. J., *La définition de la liturgie* (Gregorianum 8 [1927] 204—228). Die richtige Definition hat Dom F. Cabrol im Dict. de Théol. cath. gegeben: „La liturgie peut se définir le culte public et officiel que l'Eglise rend à Dieu“; im gleichen Sinne hatte schon früher Dom Festugière in der Rev. Thomiste 1914, 49 gesprochen; Dom L. Beaudoïn hat diese Definition adoptiert im *Essai de manuel fondamental de liturgie* t. III, 57, und H. selber pflichtet ihm bei, wenn er in seinen liturg. Vorlesungen an der Gregoriana den Satz aufstellt: Liturgia non est pars cultus publici Ecclesiae, sed est ipse ille cultus eiusque dignitatem et

excellentiam omnem habet. Callewaert dagegen schränkt in seinen *Liturgicae Institutiones* (2 1925) 5f. den Begriff ein, indem er die Liturgie definiert: cultus publicus ab ecclesia quoad exercitium ordinatus; für ihn ist also die Liturgie der cultus publicus nur insofern, als er von der Kirche geordnet ist; insofern er von Christus eingesetzt ist (eucharistisches Opfer, Sakramente), ist er nicht mehr im eigentlichen Sinne Liturgie, sondern bloß materialiter oder fundamentaliter. Callewaert hält diese Einschränkung für notwendig, weil sonst die Liturgik zu einer unbegrenzten theologischen Enzyklopädie auswachsen würde. H. dagegen meint, eine solche Restriktion sei überflüssig, wenn man nur dem Worte cultus seinen einzig wahren Sinn gibt; und selbst wenn eine solche Einschränkung notwendig wäre, so ist die Unterscheidung zwischen dem, was Christus eingesetzt, und dem, was die Kirche angeordnet hat, nicht hinreichend, um eine reinliche Scheidung zwischen Liturgik und Dogmatik herbeizuführen. Denn es wäre verfehlt, anzunehmen, daß die Verordnungen der Kirche in bezug auf das Meßopfer und die Sakramente sich auf einige Nebensächlichkeiten beschränken, im Gegenteil: die Kirche bestimmt den konkreten Modus der Ausführung ganz wesentlicher Riten (die materia proxima) bei der Messe und den Sakramenten, in einzelnen Fällen auch die materia remota, ferner die Formeln, welche die forma sacramentalis ausdrücken; ja die Theologen geben an, daß die Kirche je nach Zeit und Ort den Ritus der Sakramentenspendung geändert oder zwischen 2 Riten gewählt hat z. B. zwischen Handauflegung und Salbung bei der Firmung, Handauflegung und Überreichung der Instrumente bei der Ordination, Gebet um Vergebung oder Absolutionssentenz beim Bußsakrament usw. Das sind Dinge, die nicht bloß den Liturgiker, sondern auch den Dogmatiker interessieren. Die Restriktion, welche Callewaert in die Definition der Liturgie einführt, gibt der Liturgik kein genau umschriebenes Objekt und ist nicht imstande, einen klaren Unterschied zwischen Dogmatik und Liturgik herzustellen. Freilich wenn sich das Gebiet der Liturgik auf das Sinnenfällige, Zeremonielle, Dekorative des kathol. Kultus beschränkte, so würde dieser Unterschied klar in die Augen springen; aber dann wäre die Liturgie eine wesenlose Form, und von Liturgiewissenschaft könnte man überhaupt nicht reden. Dazu ist die Restriktion Callewaerts in sich selbst unzulässig. Indem die Kirche den von Christus eingesetzten Kult ordnet, vollendet sie ein Werk, das Christus absichtlich unvollendet gelassen hat. Christus hat unmittelbar jedes der 7 Sakramente eingesetzt, aber so, daß ihre konkrete praktische Verwirklichung von der Kirche bestimmt werde; die kirchl. Verordnungen betreffs der Sakramente gehören zu deren göttlicher Einsetzung. — Nun entsteht die Frage, inwiefern die Sakramente, Sakramentalien, Benediktionen, Exorzismen u. a. liturg. Riten Akte des cultus publicus Ecclesiae sind. Man könnte sagen, zum öffentlichen Kult gehören nur das eucharistische Opfer, die anderen Riten und Formeln, welche die Adoratio ausdrücken, all das, was Christus oder die Kirche eingesetzt haben, um Gott zu ehren, und sonst nichts; aber dann könnte man Liturgie und cultus publicus Ecclesiae nicht gleichsetzen. Das Gleiche würde sich ergeben, wenn man behaupten wollte, Liturgie sei die Gesamtheit der hl. Riten, Handlungen und Worte, welche die Kirche angeordnet hat, sowohl um Gott zu ehren als auch um ihn zu versöhnen, die Gläubigen zu heiligen und zu erbauen. So bleibt nur ein Weg, nämlich zu zeigen, inwiefern die Sakramente, Sakramentalien, Bittgebete usw. formell Kultakte sind. Der cultus divinus ist die Ehre, welche wir Gott erweisen wegen der ihm eigenen Vortrefflichkeit (excellencia) oder Vollkommenheit. Die Ehre (honneur) ist wohl von der Verherrlichung (gloire) zu unterscheiden; denn erstere beruht auf einer der Person innewohnenden Eigenschaft oder Vollkommenheit und kann von jedem einzelnen einem anderen erwiesen werden; die Verherrlichung hat zum Gegenstand außerordentliche, nach außen hervortretende Verdienste, die Bewunderung erregen; ihre Betätigung setzt eine Vielheit von Menschen voraus. Die Ehre ist eine Pflicht der

Gerechtigkeit, die Verherrlichung ein Ausfluß der Liebe; das gilt auch Gott gegenüber. Die Ehre, welche wir Gott erweisen, entspringt der Betrachtung seiner Vollkommenheit, die Verherrlichung dagegen der Bewunderung, welche uns der Anblick der äußeren Werke der göttlichen Allmacht und Güte einflößt. Aber die Ehre oder Verehrung ist nicht bloß die innere Anerkennung der Vortrefflichkeit eines anderen, sie muß sich auch durch äußere Zeichen kundgeben; darum sagt der hl. Thomas (II II q. 81 a. 3 ad 2): „homo protestatur divinam excellentiam exhibendo aliquid ei“. Gerade in dieser äußeren Kundgebung, in den äußeren Zeichen oder Akten, durch die wir unsere innere Anerkennung der Vortrefflichkeit Gottes offenbaren, besteht der Kult, den wir Gott erweisen; der rein innere Wille, Gott zu ehren, ist ein Akt der religio, aber an sich bloß ein actus inchoatus des cultus; zum Wesen des Kultes gehört notwendig der äußere Akt. Diese äußeren Akte sind zweierlei: die einen drücken unmittelbar (in recto), in sich selbst (per substantiam) unsere Anerkennung der unendlichen Vollkommenheit Gottes aus, so z. B. die Worte *Adoramus te* im Gloria, das Opfer, die Prostrationen, das Beugen beider Knie und auch das Gelübde. Andere Akte sind nur mittelbar (in obliquo oder per modum) ein Zeichen der Anerkennung der Vortrefflichkeit Gottes, nämlich durch die Art und Weise, wie wir sie verrichten. Zu dieser Kategorie gehören alle die feierlichen Formeln, in denen wir die göttliche Vortrefflichkeit aussprechen (ohne formell kundzutun, daß wir sie anerkennen), z. B. im Gloria die Worte: *Tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus*. Das Gleiche gilt von Akten wie die Aussetzung des hl. Sakramentes, die Prozessionen, die öffentliche Ausstellung einer Reliquie oder eines religiösen Bildes. Diese symbolischen Handlungen sind formell keine Kultakte, haben aber doch durch die Art und Weise, wie sie vorgenommen werden, den Zweck, unsere Anerkennung der göttlichen Vortrefflichkeit kundzugeben. Ferner gibt es Akte, die ihrer Natur nach voraussetzen, daß Gott unendlich gut, weise, gerecht, mächtig, daß er unser Herr ist, aber nicht formell unsere Anerkennung dieser Vollkommenheiten ausdrücken, sondern wieder nur durch die Umstände, unter denen sie vorgenommen werden, durch die Feierlichkeit, die Ausführung nach bestimmten und unveränderlichen Normen. Dazu gehören die Bittgebete, Erweckung der Reue und besonders die Sakramente und Sakramentalien, deren Spendung die Kirche mit einer gewissen Feierlichkeit, mit eindrucksvollen Zeremonien umgeben hat, so daß sie geeignet sind, Gott gegenüber unsere Anerkennung seiner unendlichen Erhabenheit kundzutun.

H. H. [5]

J. de Vathaire O. S. B., *Chronique de liturgie* (La Vie Spirit., Ascét. et Myst. 8 [1926] Nr. 3). Auseinandersetzung mit der Begriffsbestimmung, die Callewaelert in den *Institutiones liturgicae* von der Liturgie gibt.

L. Kl. [6]

Th. Soiron O. F. M., *Franziskus, der Mann Gottes* (Franzisk. Stud. 13 [1926] 247—262) sagt u. a. S. 257 f.: „Die Liturgische Bewegung bedeutet ganz gewiß den Anfang eines Lebens von oben her, aus den Quellgründen des Mysteriums. Sie vollzieht den Durchbruch aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit Gottes. Oder besser gesagt: sie läßt diesen Durchbruch an den Menschen vollziehen, die sich mit innerer Aufgeschlossenheit dem Mysterium nahen und an ihm teilnehmen. Sie führt sie an die Quellbezirke, in denen Gott gegenwärtig ist und das Heilsgeschehnis, das in Christo vollzogen wurde, in mystischer Weise erneuert. Und indem sie diese Gottbewegung der Seele herbeiführt, hebt sie die in sich selbst ruhende Endlichkeit des Geschöpfes auf und stellt es auf das Göttliche, von dem es durchweicht und geheiligt wird. Somit haben wir in der lit. Bew. eine Stelle, in der der Ring der sich selbst genügenden Endlichkeit durchbrochen ist, und indem sie eine lit. Gemeinschaft schafft, bildet sie eine soziologische Einheit, die zum Träger eines neuen Lebens wird...“

[7]

K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie* (Augsburg 1926). Auf dies gedankenschwere Buch sei wenigstens kurz hingewiesen, da es für das Ver-

ständnis der hinter der Liturgie stehenden Theologie sehr wertvoll ist, aber auch auf die Barockfrömmigkeit aus der Barocktheologie Licht wirft. Vgl. etwa S. 67 f., 151, 157 f. (für den neuzeitlichen Christen werden „die Liturgie, die Sakramente, die Kirche, die Heilige Schrift zu Mitteln des freundschaftlichen Verkehrs, der rein moralischen Beziehung der begnadigten Seele zu ihrem Gott“; dagegen tritt Scheeben auf mit der Lehre, zur vollen Gotteskindschaft gehöre die Einwohnung der göttlichen Substanz selbst in der Seele) usw. Vgl. oben S. 105 ff. [8]

Joh. Pinsk, *Germanentum und katholische Kirche* (Abendland 2 [1926/27] 360—362; 3 [1927/28] 17—19). Die Kirche ist Braut Christi, ihr Leben das Pneuma Christi; dies Leben wird gezeugt und weitergeleitet durch die Sakramente. „Die irdische Kultur, der die kirchliche Gemeinschaft ihre Organisation, ihre Sprache, ihre religiösen Formen (nicht ihre Ideen, die von „oben“ her kamen!) entlehnte, war die im römischen Imperium zu einer Einheit zusammengefaßte hellenistische.“ Die charakteristische religiöse Haltung des Hellenismus fand Ausdruck im Mysterium, „in dem in gemeinschaftlicher Kulthandlung Anschluß an das Leben der Gottheit erlangt wird. Das war ja auch der Grundgedanke des Christentums: Teilnahme am Leben Gottes durch Taufe und die übrigen Sakramente.“ Die religiöse Haltung des Hellenismus in ihrer äußeren Formung entspricht so am meisten der der christlichen Frömmigkeit. Der germanische Geist wird charakterisiert durch „ein ganz unmittelbares Verhältnis zu seinem Gott“, Eigenmächtigkeit; dies äußert sich auch in seinem Einfluß auf die röm. Liturgie, die kirchl. Kunst. Die german. Art wird dem Wesen des Christlichen weniger gerecht. Ihre Bedeutung für die christl. Gemeinschaft liegt in dem Festhalten an persönlicher Frömmigkeit gegenüber einer Übersteigerung und Erstarrung des *opus operatum*; die Eigenmächtigkeit an sich kann aber auch zerstörend wirken. „Auch das Germanentum, wie jedes andere Volkstum, wird bereit sein müssen, sich selbst aufzugeben, um sich selbst ganz zu finden, erlöst und verklärt im Reiche Gottes.“ — Gegen die den Kern der Sache völlig übersehende Kritik von Fr. Muckermann S. J. unter dem merkwürdigen Titel *Gefährliche Gedankenspiele* (Das neue Ufer. Kult. Beil. der Germania vom 10. XI. 1927) verteidigt sich P., *P. Friedrich Muckermann und meine 'Gefährlichen Gedankenspiele'* (ebda 10. XII. 1927). [9]

Fr. Schubert, *Neubau der Liturgik?* (Theol. u. Gl. 19 [1927] 238—254) behandelt die Vorschläge zur Neugestaltung der Liturgik von O. Casel O. S. B. in der Theol. Rev. 1925, S. 24, E. Drinkwelder O. S. B. in der Salz. Kathol. Kirchenzeit. 1925, S. 175 ff. u. 184 ff. und Ath. Wintersig O. S. B. im Jb. 4 (1924) 153—167 (Pastoralliturgik). Sch. begrüßt die Anregung einer Neueinteilung und weist auf die Schwierigkeit der Ausführung hin. Wenn er dabei z. B. zu dem 1. Vorschlag sagt, die Behandlung des Mysteriums an erster Stelle sei methodisch nicht zu vertreten, da das Mysterium Höhepunkt und Vollendung, aber nicht Ausgangspunkt sei, so ist das nur „quoad nos“ richtig; der Sache nach geht die ganze Liturgie vom Kreuzesopfer und dessen Mysteriendarstellung aus. — Jede systematische Darstellung eines lebenden Organismus wird naturgemäß auf große und oft unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen; doch muß die Systematik sich wenigstens einigermaßen dem Leben angleichen. Mögen die wertvollen Anregungen Sch.s das Problem fördern! [10]

R. Plus S. J., *L'Idée Réparatrice* (Paris 1918. ²⁵1923). Wer den Durchschnitt der religiösen Kriegsliteratur Frankreichs — auch der von Priestern verfaßten — kennt, den überrascht dieses Buch eines Feldgeistlichen durch seinen wahrhaft christlichen Ton. Es gibt weder Haßtiraden Raum noch huldigt es einem ins Krankhafte gesteigerten Patriotismus, Pl. verurteilt aufs strengste die Kritik jener „Pharisäer, die von einer Geschichtsauffassung, in der die Entsöhnung eine Rolle spielt, nichts wissen wollen“, und faßt den Krieg, statt wie damals viele seiner Mitbrüder als

Anzettung eroberungslüsterner Feinde, vielmehr als eine gerechte Strafe Gottes für die Sünden des Einzelnen und der Völker. Nur freiwillige Entsühnung könne Frankreich, könne die Welt vom Untergange retten. Darum müssen edle Franzosen den Entschluß fassen, Gott genugzutun für die Unmenge von Beleidigungen, die das Frankreich der Vorkriegszeit seiner Majestät zugefügt habe. Zu diesem Zwecke untersucht der Verf. außer der Notwendigkeit der Entsühnung auch ihre theolog. und dogmat. Grundlagen. G. P. [11]

R. Will, *Les principes essentiels de la vie culturelle* (Rev. de Théol. et de Phil. [Lausanne] N. S. 14 [1926] 161—183). Vortrag in dem Verein „Hymne et liturgie“. — Nach W. befindet sich das religiöse Subjekt im Kulte 3 Gegenständlichkeiten gegenüber: dem göttl. Objekt, dem phänomenalen Symbol und der Kultgemeinschaft. Demgemäß spricht er zuerst von der religiösen Grundlage des Kultes: der kultischen Erfahrung; dann von deren natürlicher Ergänzung: der Kultform; schließlich von ihrer Entfaltung: dem Gemeinschaftscharakter des Kultlebens. 1. *L'expérience culturelle*. Es gibt eine von der relig. Erfahrung verschiedene kultische Erf.; diese ist eine Vergrößerung jener. „Le culte est une prière surabondante d'un épanchement mieux canalisé et plus large que la prière personnelle.“ Er verlangt „une confrontation réelle avec Dieu“. Der Katholik hat von dieser „présence réelle de Dieu“ ein lebhafteres Gefühl als der Protestant. Wenn das [heutzutage] bes. auf der realen Präsenz im Tabernakel beruht, so hatte doch die Urkirche „un réalisme égal“. Die Reformatoren suchten dasselbe im „Worte“; der „blutleere Spiritualismus des modernen Protestantismus“ hat es verloren. Durch verschiedene Projekte sucht man es wiederzugewinnen. W. zeigt, wie man auch den bestehenden Kult mit neuem Leben erfüllen kann. Es muß mehr „Mysterium“ im Kulte sein, mehr „mystische Anbetung“. 2. *La forme culturelle*. Ihre Notwendigkeit aus der Natur des Menschen und aus dem Wesen der göttl. Offenbarung. 3. *Le caractère social du culte*. Er ist notwendig für den einzelnen, der dadurch gestärkt wird. „... en dernière analyse, ce n'est pas non plus l'assemblée elle-même, du moins en tant qu'association de plusieurs unités religieuses, qui accomplit le miracle de l'édification, mais l'assemblée en tant que corps du Christ, l'inspiration partant du chef et se communiquant aux membres. En d'autres termes, c'est la grâce d'enhaut, c'est l'action du Saint-Esprit qui par l'intermédiaire de la communauté, apaise, enlève, enthousiasme et bénit l'âme individuelle.“ — Er ist für die Kirche notwendig; der Kult schafft ein gemeinsames Glaubensbekenntnis und erhält die Tradition; er bildet einen kirchl. Stil und erzeugt die Solidarität des christl. Lebens. — Diese Ausführungen des Verf. des Werkes *Le culte* (s. Jb. 5 Nr. 1) zeigen einen bedeutenden Fortschritt über dieses Werk hinaus. Mit Spannung erwartet man dessen 2. Bd., der eine Phänomenologie des Kultes werden soll. [12]

R. Will, *Le mouvement de réforme culturelle*. *Revue des publications liturgiques de 1924 à 1926* (Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 5 [1926] 471—486, 558—580). Gibt an der Hand der Literatur eine Übersicht über I. *Le mouvement liturgique dans l'Eglise catholique* und weist zum Schlusse darauf hin, daß die liturg. Restauration die lebendigen Kräfte der kathol. Frömmigkeit enthüllt und das Prinzip religiösen Eigenlebens mit dem der Tradition verbindet. Wenn er den Grundmangel der kathol. Liturgie in ihrer angeblichen „ambition théurgique“ erblickt, der „prétention de pouvoir transmettre à des âmes qui ne participent pas au culte par une foi personnelle, des grâces qui, selon nous, ne peuvent être que les effets d'un acte libre et créateur de Dieu et non la résultante d'une succession sacerdotale sur terre“, so ist es durchaus kathol. Lehre, daß selbst die Sakramente nur dort ihre volle Wirkung ausüben, wo vorher durch die freie Gnade Gottes der Glaube aufgeblüht ist und die Seele disponiert ist. Von „Magie“ kann daher keine Rede sein. — II. *Bibliographie du mouvement protestant (1924—1926)*. Lehrreiche Übersicht über die mannigfachen Versuche kultureller Reform auf protest. Seite. Im

Anschluß an G. Mensching, *Die liturgische Bewegung in der evang. Kirche* (1925) [s. Nr. 15] unterscheidet er die ältere Bewegung: Spitta, Smend, Monatsschr. f. Gottesd. und Kunst usw., und die neueren Bewegungen: das „Wort“ allein (K. Barth); myst. Kult (R. Otto); Hochkirche und hochkirchlich-ökumenischer Bund; Kulte ohne Predigt; Menschenweihehandlung (Rittelmeyer). Als gemeinsame Tendenz findet W. „une tendance anti-subjectiviste“; man sucht das „numen praesens“, die wirkliche Anbetung des gegenwärtigen Gottes; man will objektive Formen, sucht die Gemeinschaft. — In einer Bespr. des Jb. 6 (ebda 7 [1927] 582 f.) glaubt W. in der in dem Jb. besprochenen Literatur seine Feststellungen bestätigt zu sehen. „Du côté catholique, on part de la Liturgie concrète; mais on éprouve le besoin d'élargir le cercle, de se hasarder hors de la province sacrée du culte, de sanctifier et de spiritualiser toute la vie chrétienne au moyen de la Liturgie. Chez les protestants on a, tout au contraire, le sentiment de s'être contenté trop souvent d'un culte en esprit, d'un culte-vie, tel que Luther l'avait conçu, sans d'ailleurs s'en tenir lui-même à cet idéalisme. On s'oriente donc vers un culte aux formes plus concrètes et vers un nouveau symbolisme liturgique. Mais des deux côtés on se cramponne aux attaches primordiales: les liturgistes catholiques, tout en aspirant à une plus haute spiritualité de la vie culturelle, maintiennent énergiquement le caractère sacramentel de leur culte. Les liturgistes protestants... veulent à tout prix sauvegarder l'inspiration spécifiquement protestante, les normes établies par la Réforme, le principe de la Parole comprise dans le sens spiritualiste...“ [13]

G. Mensching, *Das Heilige im Leben* (Samml. gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus dem Gebiet der Theol. u. Rel.-gesch. Nr. 117. Tübingen 1925) schildert die Idee des Heiligen im Anschluß an R. Otto und bedauert, daß auch im evang. Kult „der Eindruck und Einfluß des Heiligen gar oft verlorengegangen“ ist. Für M. gehört es zum Wesen des Kultes, daß seine Form immer wieder durch seinen lebendigen Gehalt in Frage gestellt wird. Die Gefahr, „in dem korrekten Vollzug von allerlei formalen Äußerlichkeiten das Wesen des evangelischen Gottesdienstes“ zu sehen, gehöre „mit zum Wesen des Evangelischen“! „Wäre es möglich die Gefahr des Entschwindens des Heiligen aus dem Leben zu bannen, so wäre damit die religiöse Lebendigkeit und Ursprünglichkeit aufgehoben.“ — Das Heilige als Objekt der Anbetung mußte „mehr und mehr der rationalen Predigt weichen“. — „Von der dargestellten Idee des Heiligen aus ergibt sich... eine eigene Kultidee. Der Sinn des öffentlichen Gottesdienstes muß wieder neu in der wirklichen Gegenwartwerdung des Heiligen selbst und nicht mehr in bloß abgeleiteter Lehre über Gott oder in moralischer Lebensanweisung von ihm gesehen werden.“ Dieser Gedanke wird aber von M. sofort wieder abgeschwächt: „Unsere menschliche Kultusveranstaltung darf indessen nie mehr sein und wirken wollen als der bloße Weg Gottes zu den Herzen. Alle kultische Form kann das Heilige nicht zu uns herabzwingen, sie bietet nur die Möglichkeit für Gottes Wirklichkeit, aber eben dann für seine Wirklichkeit.“ [14]

G. Mensching, *Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche, ihre Formen und ihre Probleme* (Tüb. 1925). Sieht den Sinn der Lutherischen Reform darin, daß das religiöse Leben selbst erneuert wird, wobei die Form zunächst gleichgültig ist. Diese Haltung steht „stets am Abgrund“, ist „labil“. Die Schrift M.s soll jedoch die Versuche der Neugestaltung der äußeren Form des Gottesdienstes betrachten. Die ältere Reformbewegung (Spitta, Smend) bemühte sich um geschmackvolle Form, lebendigen Sinn und mystischen Einschlag des Gottesdienstes. Die jüngere (R. Otto, Fr. Heiler) will Anbetung und Objektivität. Die Hochkirchliche Vereinigung will u. a. stärkere Betonung der Sakramente und ihres objektiven Charakters. Noch weiter geht der Hochkirchlich-Oekumenische Bund. Motive der liturg. Bewegung sind der Drang zur Mystik, zum Objektiven und das neue Ver-

ständnis für die Form. Schorlemmer spricht (*Hochkirche* 1925, 103) von der Objektivität des Kulthandelns. M. lehnt die pädagogische Auffassung des Gottesdienstes und die Idee der „Darstellung“ (Schleiermacher) ab und verlangt: „Der Sinn des Kultus muß in der Gegenwartwerdung Gottes und in einer bestimmt gearteten Stellung der Gemeinde zu diesem Faktum gesucht werden“; er nennt das „die sakramentale Auffassung“ und findet sie im „Worte“, in der Anbetung und im Sakramentsgottesdienst verwirklicht, wobei das „Wort“ aber dem Sakrament überlegen ist. In IV *Neue Aufgaben* fordert er größere Selbsttätigkeit der Gemeinde und Anteil der „Laien“ am liturg. Handeln, behandelt dann kritisch neue Arten des Gottesdienstes: predigtlose Feier, Feierstunden epischen Charakters, rein musikalische Feierstunden, Lichtbildgottesdienste, Paradeis- und Mysterienspiele, Hausandachten, ferner Gottesdienste für besondere Gemeinden. V bespricht neue Formen innerhalb des Gottesdienstes und bes. des Gebetes, die aber im Grunde „dem alten Schatze liturgischer Tradition der katholischen und auch der alten evangelischen Kirche“ entstammen: Das Gebet soll wieder „gemeindemäßig“ und „innig-unmittelbar“ werden. Die „Psalmodie“ wird der Melodie nach abgelehnt, eine Auswahl der Psalmen empfohlen. Gelobt wird das gesprochene Chorgebet, d. h. wechselweise Beten von Psalmen, Propheten, Apokryphen, N. T. (Hinweis auf eine Komplet in Maria Laach, wozu zu bemerken ist, daß die Rezitation der Psalmen nur eine vereinfachte Psalmodie ist). Litanei und schweigendes Gebet (Stillgebet, schweigender Dienst) werden anerkannt. Das „evang. Hochamt“ der hochkirchl. Bewegung wird abgelehnt. Für den neuen gottesdienstl. Aufbau (VI) wird verlangt, daß die Predigt zur Anbetung führen soll („Kultpredigt“); es muß eine Steigerung herrschen. Der von M. gegebene Aufbau schließt sich eng an die Messe an; nur tritt an die Stelle des Opfermysteriums das Schweigen, und das Vaterunser erscheint als Gipfelpunkt. Nach einer Betrachtung der einzelnen liturg. Stücke gibt M. Typen liturgischen Aufbaus: 1. der rational gefärbte; dazu die Bemerkung, daß „die sog. liberale Auffassung des Christentums zu eigentlichem Kultus (= Anbetung des heilig-geheimnisvollen Gottes) unfähig ist“ (S. 72); 2. der anschaulich-dramatische; 3. der völkische („Rückweg zum Heidentum“); 4. der emotionale (Anbetung); 5. der sakramentale (Hochkirche). Unter VII erläutert M. seinen Begriff von ev. Kult als der „Möglichkeit“; vgl. darüber oben Nr. 2 und S. 105 ff. — Das Buch zeigt in sehr lehrreicher Weise die Sehnsucht nach wahren Kulte und das Zurückbleiben im „Erlebnis“, weil das kathol. Mysterium unbedingt abgelehnt wird. [15]

K. Heim, *Das Wesen des evangelischen Christentums* (Lpz. 3 1926). Der Titel sollte eigentlich lauten: D. Wesen d. protestantischen Chr., da das Ganze aus einer Protesteinstellung geschrieben ist und Dasein und Wesen des Heimschen Protestantismus gegenüber dem Katholizismus rechtfertigen soll. H. hat in der Beurteilung des Kathol. viel aus Heiler gelernt und sieht das Wesen des Kathol. darin, Liturgiekirche sein und nach ma. (?) Auffassung die *consecratio mundi* verwirklichen zu wollen. Seine Gleichsetzung (durchgehends) von Mysterium und Mystik mit Rausch, Irrationalem, Ekstase ist sehr anfechtbar. Seine durchwegs sehr unklare, unpräzise Terminologie, der Mangel klarer Unterscheidungen offenbaren hier böse Folgen. In vielem beurteilt er den Kathol. äußerlich und trotz besten Strebens „cum ira“ und schiefe. An mehreren Stellen Entstellungen, z. B. Darstellung der Entwicklung von Luthers Abfall, Einschätzung der Bibel bei Kathol., Pius X. und Modernisten. Das Zitat aus Katschthaler (S. 95), Hirtenbr. 1915 ist allerdings etwas reichlich barock und übertrieben, ist aber doch als offiz. Äußerung sehr vereinzelt. Die Liturgie lehnt H. konsequent ab und schont auch Luther nicht, dem er nachweist, in der Euchar.-Lehre inkonsequent gewesen zu sein. Alle Religion wird auf einen Punkt reduziert: das Gewissen. Der Glaube ohne Zutun des Menschen durch Einwohnen Christi ist fast mythologisch dargestellt, ebenso das Verzweiflungserlebnis. Priestertum lehnt H. ab auf Grund des Hebr. Wirken der Kirche nach ihm nur moralisch und sozial. H. A. Reinhold (Niendorf). [16]

Fr. Flemming, *Die treibenden Kräfte in der lutherischen Gottesdienstreform* (Lpz. 1926) verlangt gegenüber der neueren protest. liturg. Bewegung Rückkehr zu Luther. Vgl. P. Graff in der Theol. Litztg. 52 (1926) 185—187. Über das einzelne s. unten Nr. 600. [17]

„*Proletarischer Glaube*“ in sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen (Furche-Verlag, Bln. 1926). Die vom Verf. gesammelten Selbstzeugnisse zeigen deutlich, wie sehr der Proletarier vom Erbe reformatorischen, aufklärerischen und liberalen Denkens lebt, da er alles Kultische und Liturgische unbedenklich ablehnt als Äußerlichkeit, Magie und Volksverdummung. Wo infolge der oberflächlichen Bekanntschaft mit moderner Religionswissenschaft das Christentum eine von vielen primitiven Religionen geworden ist und jedes Dogma falsch verstanden oder gelehnet wird, kann natürlich objektiver Kult nicht mehr bestehen. Wie das Christentum zu einer edlen Soziallehre verwässert ist und Jesus zum mißverstandenen Sozialrevolutionär wurde, weil der persönliche Gott vor der „Menschheit als Idol“ weichen mußte, so gibt es für den Proletarier nach eigenem Zeugnis nur noch „religiöse“ Betätigung als Feierlichkeit für menschliche Lebensabschnitte ohne irgendwelchen Wirkcharakter (*opus operatum*), ganz subjektive Weihstunden und „Andachten“ (Natur, Kunst, politischer Kampf) und praktische Betätigung im Kampf für die neue Religion, den Sozialismus. Die Weihstunden und Weihen sind deutlich sichtbar Kinder protestantischer Gottesdienste. Über Gebet (worunter nur Bittgebet und betrachtende Sammlung verstanden wird) wird wenig gesagt, was nicht schon von der Aufklärung und vom Liberalismus gesagt worden wäre. Die „Enterbten“ stehen nach eigenem ausgesprochenen und unausgesprochenen Zeugnis der Liturgie völlig ohne jedes Begreifen gegenüber, obgleich doch in ihren Gedenkfeiern und ihrem Kampf noch mancher Schatten von Mysterium und Opfer spukt, so daß dort ein Anknüpfungspunkt zu finden wäre. — Der Verf. erhebt keinen Anspruch darauf, ein vollständiges Bild geboten zu haben, und steht auch selbst anscheinend der liberalen und sozialistischen Geisteshaltung zu nahe, als daß er in allem den richtigen Abstand bewahren könnte. Man würde klarer sehen, wenn er seinen eigenen Standpunkt einmal offen ausspräche. H. A. R. [18]

P. Adams, *Tanz und Liturgie* (Tanz u. Reigen, hg. v. J. Gentges [Berlin 1927] 28—35). Der Aufsatz untersucht, gestützt auf das von Wetter, Weege, Oesterley beigebrachte Material, in seinem 1. Teil den kultischen Tanz in den paganen Kulturen und in der alten Kirche und kommt dabei zu ähnlichen Ergebnissen, wie sie O. Casel in seiner Bespr. der Arbeit von Wetter im Jb. 2 [1922] Nr. 31 ausgesprochen hatte. Im 2., prinzipiellen Teil wird der kultische Tanz aus metaphysischen, bibl., theol. Erwägungen heraus und der Tradition wegen als naturalistisch, kosmisch, magisch-dämonisch für die kirchl. Liturgie abgelehnt. Doch hätte hier, wie es Casel schon tat, schärfer zwischen den magischen Formen des Kulttanzes und dem antiken χορεύειν, der geordneten, ruhig dahinschreitenden Bewegung unterschieden werden müssen, die ja auch in der Liturgie des griech. Ostens noch weiterlebt. Vgl. das im Jb. 5 [1925] Nr. 205 S. 209 über den κυκλικὸς χορός Gesagte. Wenn ferner behauptet wird, daß die Engel nicht tanzen, so gilt das wieder nicht von dem χορεύειν, das z. B. Clemens Alex., *Protrept.* c. 13, Gregor von Naz. in seinen Hymnen und der Autor der *Vita Barl. et Joasaph* c. 12 für viele bezeugen. Vgl. auch im Hymnus am Feste einer hl. Jungfrau: *post te canentes cursitant, hymnosque dulces personant*. — Die Ausführungen Adams' enthalten schon die Kritik des im gleichen Sammelband (22—28) erschienenen Aufsatzes von **P. Girkon**, *Tanz und Liturgie*. Kühn behauptet G. von der alten Kirche: „Im Chor des Kultgebäudes führte die Geistlichkeit (!) unter Leitung des Bischofs feierliche Reigentänze auf,“ um dann vom Anfang des 5. Jh. an eine „durchaus negative Einstellung zum Tanz, die bis in die jüngste Gegenwart in Kraft geblieben ist“, festzustellen. Die heutige Lage scheint ihm einem neuen Bund zwischen Tanz und Liturgie wieder günstig: „Die

bildende Kunst hat ihre Tastfühler auf kirchl. Boden vorgeschoben und gerade im kirchl.-kult. Auftrag unerhörte Möglichkeiten künstlerischer Erfüllung gewittert.“ So fragt er denn auch: „Ist ein neues Verhältnis gegenseitiger Förderung zwischen Tanz und Liturgie im Bereich des Kirchlichen möglich?“ und antwortet: „Seit einer Reihe von Jahren ist in der evangelischen Kirche eine Bewegung am Werk, die Ausgestaltung des Gottesdienstes zu einem wesentlichen Ausdruck christlich-kirchl. Frömmigkeit und Andacht fortzubilden. Das Sinnbild dieser Bestrebungen ist der Glaube an die Auferstehung des Fleisches — nicht als ein Dogma oder als Bestandteil einer Weltanschauung, sondern als der Mythos eines neuen Körpergefühls.“ Solch säkularisierter Erlebnistheologie, der man die Beeinflussung durch Gedankengänge des Stefan George-Kreises deutlich anmerkt, ist es dann ein Leichtes, auf „Möglichkeiten stärkster gegenseitiger Bereicherung von Tanz und Kultus“ zu hoffen. Die heute wieder gepflegten Mysterienspiele scheinen G. vielleicht „ein Ansatz zur Zellenbildung“ zu sein, wobei er übersieht, daß die Mysterienspiele in einer Zeit aufkamen, als die „Frömmigkeit“ des christlichen Volkes vom Mysterium der Kirche sich schon zu lösen begann. Eine Weiterbildung müßte also, wenn sie überhaupt möglich wäre, zu einer Rückbildung führen. Dann wäre es aber um den kultischen Tanz in der heutigen Form geschehen. Denn das eucharistische Mysterium verträgt ihn nicht. Darum könnte ein solcher „kultischer“ Tanz nur zu einer weiteren Säkularisierung beitragen. Wie wenig er sich auch mit der von G. formulierten evangelischen Anschauung von der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde als dem Leib des *Christus internus* in Einklang bringen läßt, das darzulegen ist nicht unsere Sache.

Th. M. [19/20]

B. van Aeken S. J., *Moderne Tänze* (Theol.-prakt. Qu.-schr. 80 [1927] 734—748) bringt zu Beginn einige geschichtl. Notizen über den Tanz im A. T. und in der Antike und zitiert Servius zu Vergil, *Ecl.* 5, 73: *Ut in religionibus saltaretur, haec ratio est, quod nullam maiores nostri partem corporis esse uoluerunt, quae non sentiret religionem; nam cantus ad animum, saltatio ad mobilitatem corporis pertinet.* Im MA sei der Tanz zeremonielle Kulthandlung gewesen, bes. in roman. Ländern; Belege werden nicht gegeben. [Vgl. auch Jb. 5 Nr. 123. — G. G. Coulton, *Mediaeval Dance* (Rev. of the Churches N. S. 2 [1925] 451—462 über die Stellung des hl. Thomas Aqu. u. a. zum Tanze (verwirft ihn außer 4 bestimmten Fällen); gegen G. K. Chesterton; vgl. Ch., *The Superstitions of the Sceptic* (Ldn. 1925) 21—50. Vgl. den Bericht von L. Gougaud O. S. B. in der Rev. d'hist. eccl. 22 (1926) 175, der Stephan von Bourbon zitiert: *Diabolus est choreizancium et danciarum inventor.* — Zum magischen Tanz s. unten Nr. 115 a.]

[21]

M. Gatterer S. J., *Die liturgische Zeichensprache* (Zschr. f. Asz. u. Myst. 2 [1927] 69—72) betrachtet diese als eine „Andachtsquelle, nicht Gedankenquelle“. „Gewiß sind die liturg. Zeichen auch Ausdrucksformen von Glaubensgedanken...“ Aber dies sei nicht der Hauptzweck. „Nicht an erster Stelle Gedanken-anregung, sondern vor allem Gefühlsanregung beabsichtigt die Kirche“ (von G. hervorgehoben). Der Ausdruck ist aber in der Lit. gemäßigt und für eine Gemeinschaft passend, wird ferner durch Übung vertieft. — G. übersieht den ursprünglichen Sinn der lit. Z., Ausdruck des Göttlichen, *sacramentum*, zu sein, und faßt sie einseitig von der subjektiven Seite auf, die doch auf jener erst aufbauen darf.

[22]

Kultus und Kunst. Mit diesem Thema beschäftigte sich der „3. Kursus für Kultus und Kunst“ des Vereins für relig. Kunst in der Evang. Kirche 10.—13. V. 1927. U. a. sprach H. Lietzmann über den *altchristl. Gottesdienst* und forderte Rückkehr zum eucharist. Hochgebet und zum Reichtum der alten Kirche für jeden Sonntagsgottesdienst, Einfachheit und Klarheit in Aufbau, Plastik, im Ausdruck; mehr Bibellesen in der Kirche, Ersatz der Predigt durch das Bibelwort bei der Weihnachtsmesse und der Karfreitagsandacht. — L. Fendt, *Der reformatorische*

Gottesdienstgedanke verlangt, ausgehend von der Rechtfertigung aus dem Glauben, den Besuch der Predigt als Mittel, zum Glauben zu kommen; der Gottesdienst sei auch für die Fortgeschrittenen notwendig; denn der Geist der unsichtbaren Kirche, Jesu, werde durch des Wortes Verkündigung sichtbar und wirke in der Gemeinschaft. — Hupfeld, *Das Kultusgebet* entwickelte das Wesen des Kultischen im Gegensatz zum stillen und zum persönl. Gebet und empfahl eine Mittellinie zwischen der älteren liturg. Reformbewegung und den Forderungen der Berneuchener Konferenz. — Bauer, *Die Kultuspredigt* sei das unveräußerliche Kultgut der Reformation, müsse Mittelpunkt bleiben. — Horn, *Kultische Möglichkeiten moderner Kunst*. Solche Möglichkeiten bietet die Kunst nur, wenn man das Kunstwerk als aus innerem Schöpfungsdrang gewordenen Erzeugnis einer relig. Persönlichkeit auffaßt. Im Kunstwerk darf kein äußerer Widerspruch zum Dogma liegen, es muß ein inneres Band zur Religion haben. (Nach dem Bericht im „Tag“ 1927 Nr. 115.) [23]

Jos. Kühnel, *Von der Enkelin Gottes. Gedanken über religiöse Kunst* (Freib. i. Br. 1926). Das geistvolle, aber eigenwillige Buch bringt auch Gedanken über *Liturgie und Sittlichkeit* (S. 21 ff.) im Anschluß an A. Hammenstede O. S. B., *Lit. als Erlebnis*. „Wir kommen von den Gebeten der Seelen zum Gebet der Seele: das Gebet um die Gnade Gottes, das Reich Gottes; das Gebet um Gott selbst. Und die Form, die die Seele dann annimmt, nennt man Liturgie.“ Gemäß dieser unzureichenden Definition werden im folg. an sich schöne Gedanken über die Notwendigkeit sittlicher Vorbereitung auf die Liturgie gegeben, wobei übersehen wird, daß die liturg. Geisteshaltung im altchristl. Sinne auch das sittl. Leben umfaßt und normiert. [24]

Al. Cingria, *Der Verfall der kirchlichen Kunst* (Augsburg-Köln-Wien 1927), übers. von L. Birchler. Diese äußerst temperamentvolle, allerdings nicht für die allerjüngste Gegenwart passende Schrift muß auch hier notwendig erwähnt werden, nicht allein wegen der allgemeinen geistigen Zusammenhänge zwischen den Bezirken der christl. Kunst und der Liturgie, sondern vor allem auch, weil für eine Regeneration der christl. Kunst immer wieder das Prinzip der Liturgie (allerdings nicht in der klaren Form des Mysteriums) angerufen und mehr als einmal auf die Reformen Pius' X. hingewiesen wird. A. M. [25]

II. Geschichte der liturgischen Studien.

Bibliographie.

W. Perry, *George Hay Forbes, a Romance in Scholarship* (Lond. 1927). Biographie eines schott. Liturgikers, der noch heute geschätzte Werke hinterließ [vgl. Jb. 6 Nr. 34]. Er veröff. u. a.: *The Arbuthnott Missal*, zusammen mit seinem Bruder, dem Bischof von Brechin (1864); *The Sarum Missal*, hg. von F. H. Dickinson, den er sehr unterstützte (1861—1883); *Missale Drummondense* (1882) und bes. *The Ancient Liturgies of the Gallican Church now first collected*, zusammen mit J. M. Neale (1855—1867); letzteres Werk enthält u. a. das *Missale Gothicum* und das *Missale Vesontionense* (M. von Bobbio) und hat am meisten Forbes' Namen bekanntgemacht. Er war Prediger zu Burntisland (Grafschaft Fife in Schottland). Immer bedacht, direkt nach den Quellen zu arbeiten, und sehr genauer Herausgeber, scheute er sich nicht, lange Studienreisen zu unternehmen, die durch eine Krankheit sehr peinlich waren, die ihn zwang, sich auf Krücken zu bewegen. Auch unterhielt er eine sehr lebhaftes Korrespondenz mit vielen Gelehrten und andern Mitarbeitern (Kard. Pitra, Migne, Newman, Pusey u. a.). Außerdem wurden alle oben erwähnten Werke und noch viele andere von ihm und andern Autoren, bes. auch seine Ausgabe des hl. Gregor v. Nyssa, von ihm selbst gedruckt in einer Druckerei, die er in seinem Presbyterium zu Burntisland eingerichtet hatte. Dieser Mann mit einem kranken und schwachen Körper,

aber von einer wunderbaren geistigen Aktivität und Energie, eine Art Hermannus Contractus des 19. Jh., starb, erschöpft von der Arbeit und durch seine Krankheit, am 7. XI. 1875.

L. G. [26]

F. Vogel, *Bibliotheca philologica classica* 52 (1925) (Leipzig 1927). Der Band erfreut durch eine große Vollständigkeit und Genauigkeit, auch in den Partien, die für unsere Liturgiegeschichte von Belang sind. Stichproben haben wenigstens das Fehlen keines einzigen einigermaßen wichtigen Titels ergeben; O. Faller (Jb. 6 Nr. 192) ist wohl absichtlich weggeblieben?

A. M. [27]

The Expositor's Year Book, A Survey of the Biblical and Theological Literature of 1926, veröff. von James Moffat mit Hilfe von G. H. Box, William Fulton und T. H. Robinson (London 1927), umfaßt eine Abteilung: *Worship and sacraments* (275—284) mit den Unterabteilungen: *Worship and liturgies; Prayer; Praise, hymns etc.; Sacraments; Holy Communion*. Sehr unvollständig!

L. G. [28]

III. Praktische Textausgaben; Handbücher; Nachschlagewerke.

A. Schott O. S. B., *Das Meßbuch der heiligen Kirche lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen*. Vollständ. Neubearbeitung durch Mönche der Erzabtei Beuron, hg. von Pius Bihlmeyer O. S. B. 31. u. 32. Aufl. 530.—582. Tausend (Freib. i. Br. [1926]). Die neue Aufl. ist wieder in manchem verbessert (über die bestehen bleibenden Wünsche vgl. Jb. 4 Nr. 54, Jb. 5 Nr. 37, unten Nr. 30); neu hinzugefügt ist die Messe des hl. Canisius. Die immer neuen Auflagen zeigen die Verbreitung des Meßbuchgebrauches in Deutschland.

[29]

Das vollständige Römische Meßbuch, lateinisch und deutsch mit Einführungen im Anschluß an das Meßbuch von Anselm Schott O. S. B. hg. von Pius Bihlmeyer O. S. B. (Freib. i. Br. 2 [1927]). 2., verbesserte Auflage des von uns Jb. 6 Nr. 37 angezeigten vollständigen, d. h. alle Texte lateinisch und deutsch umfassenden Meßbuchs. Die neue Aufl. ist „an vielen Stellen verbessert“. Es wäre aber zu wünschen, daß besonders die Übersetzung der Orationen noch einmal gründlich revidiert würde nach genauer Untersuchung der lateinischen Kirchensprache, damit dem des Lateins unkundigen Benutzer nicht zu viel von der wundervoll ausgeprägten Terminologie der röm. Liturgie verloren gehe. Man vgl. z. B. S. 1044 die Postcomm. vom hl. Gorgonius (9. Sept.): *Familiam tuam D. suavis aeterna contingat et vegetet...*, was so übersetzt wird: „Ewige Wonne bestrahle und beglücke... deine Familie...“. Der Text aber sagt: „Ewiger Wohlgeruch (d. h. göttlicher W.) berühre (= umwehe) und belebe d. F.“ Es ist die allliturgische Idee ausgesprochen, daß die Mysterien Christi, bes. die Eucharistie als der Leib des Auferstandenen, von göttlichem Wohlgeruch, dem *odor resurrectionis*, erfüllt sind; dieser Duft wirkt (wie wohlriechende Essenzen auf den Leib) geistig belebend auf die Seele ein; deshalb auch fährt die Oration fort: „die in deinem Martyrer Gorgonius beständig mit dem Wohlgeruch Christi deines Sohnes gespeist werde“ (im Meßb.: „und durch deinen M. G. erquickte sie allzeit der Wohlgeruch Chr. d. S.“). Der Duft ist hier Speise der Unsterblichkeit (*pasci* Anspielung auf die eucharist. Speise); indem die Kirche das Martyrermysterium des hl. G. feiert, wird sie eins mit dem mystischen Christus (zum Gedanken vgl. Jb. 2 S. 18 ff.), den sie in der Kommunion genießt. Andere Beispiele a. a. O. — „Kommuniongebete“ sollten in einem Röm. Meßbuch nicht stehen, da ja auch das Röm. Meßbuch keine solchen enthält und sie nur von der Messe entfernen. — Möge das schön ausgestattete Buch immer besser seinem Zwecke dienen!

[30]

Meß- und Vesperbuch in Großdruck für die Sonn- und Feiertage. Im Anschluß an die Bücher von Anselm Schott O. S. B. hg. von Pius Bihlmeyer O. S. B.

(Freib. i. Br. 1927). Eine für schwache Augen bes. praktische Ausgabe. Ein teilweise ergänzter Auszug aus dem „Schott“; die Übers. der Meßtexte ist dem „Vollst. Röm. Meßbuch“ entnommen, erweckt daher dieselben Wünsche wie diese; vgl. Nr. 30. An Vespern enthält das Buch alle Sonntagsvespern sowie die Vespere der höheren Feiertage. — Ebenfalls einen Auszug aus dem „Schott“ stellt dar: *Kleines Meßbuch für die Sonn- und Feiertage*. I. A. an das Meßbuch von A. Schott O. S. B. hg. von P. Bihlmeyer O. S. B. (ebda 1927). Es werden nur wenige lat. Texte gegeben, jedoch von allen laut vorgetragenen Meßtexten die lat. Anfänge. Die Erklärungen sind volkstümlich ergänzt. Von diesem Buche erschien im gleichen Jahre schon die 2. Aufl. [31/2

Volksmeßbuch für die Sonn-, Feier- und Fasttage nach dem Römischen Missale bearbeitet von Urbanus Bomm O. S. B. (Verlag Benziger, Einsiedeln-Waldshut-Köln, Straßburg [1927]). Dies Volksmeßbuch bedeutet einen großen Fortschritt über die bisherigen deutschen Meßbücher hinaus, u. zw. sowohl in der Übersetzung wie in der Erklärung. Vor jedem Tage stehen kurze Leitgedanken; den Texten sind liturg. Erklärungen beigelegt; kurze sachliche Erläuterungen stehen in [] im Text selbst. Sperrdruck erleichtert das Auffinden der Hauptmotive. Der Fortschritt des Buches beruht vor allem darauf, daß es die im Missale vorliegenden Texte möglichst ausschöpft, wie sie in Wirklichkeit sind. Das zeigt sich schon in der Übersetzung, wenn es auch nie möglich sein wird, die Vollkraft der liturg. Termini adäquat wiederzugeben. Der verdienstvolle Herausgeber möge darin noch weitergehen, und die folg. Anregungen möchten dazu beitragen, das Werk noch vollkommener zu machen. Mit Recht hat er den liturg. Terminus „Mysterium“ meist unübersetzt gelassen; jedoch taucht zuweilen noch „Geheimnis“ auf (z. B. S. 79, 108, 426 usw.), das aber den Sinn der altliturg. Gebete vollständig mißdeutet. Mysterium ist ja gerade die göttliche Tat, die aus der göttlichen Verborgenheit sich offenbart, u. zw. nur den Gläubigen; zu jedem Mysterium gehört die *manifestatio* (φανέρωσις); nur den Ungläubigen bleibt das M. „Geheimnis“. Auch das alte *sacramentum* muß heute meist mit „Mysterium“ übersetzt werden, da Sakrament seit dem 16. Jh. einen viel engeren Sinn erhalten hat. — In der vorausgeschickten Übersicht *Von der Feier der hl. Messe* (S. 9 ff.) könnte die Liturgie noch mehr Führerin sein. *Mysterium fidei* ist „Mysterium des Glaubens“, zu jedem Mysterium der kathol. Kirche gehört der Glaube, weil die *res sacramenti* zwar gegenwärtig ist, aber unter dem Schleier der Riten, der sich nur den Gläubigen lüftet; aber auch das nicht zur vollen Schau, sondern zu gläubiger Erkenntnis. Deshalb dürfen nur die *fideles* an der Mysterienhandlung teilnehmen. Mysterium und Glauben liegen also in derselben Linie, in dem Zwielficht zwischen Nichtglauben und heller Schau. Außerdem handelt es sich beim *m. f.* des Meßkanons um die hl. Handlung Christi. All dies geht durch die Übersetzung „Geh. d. Gl.“ (so auch S. 51) verloren. — Man kann vom letzten Abendmahl nicht sagen, daß der Herr seinen Leib für alle hingeben wollte, sein Blut vergießen wollte; er gibt ihn jetzt hin *in mysterio*. — Es ist mißverständlich, die Opfermesse in einen I. *Opferungsteil* und einen II. *Wandlungsteil* zu scheiden. Vielmehr findet das Opfer in dem II. Teil statt, zu dem I. nur eine Vorbereitung ist, und die Wandlung ist die Voraussetzung für das Opfer. Wenn die Messe nur in der Kommunion bestände, würde die Wandlung genügen; denn, wie der *Catech. Rom.* II IV 69 lehrt: *sacramentum consecratione perficitur*; aber: *omnis sacrificii vis in eo est, ut offeratur*. Das Opfer der Messe aber kann nicht in einem neuen, selbständigen Opfer bestehen, sondern nur in der *repraesentatio* des einen Opfers des N. B. im Sinne der kirchl. Tradition (s. darüber Jb. 6 S. 113 ff.). Demgemäß wäre die Darlegung S. 17 f. mehr der Liturgie anzupassen, während jetzt noch neuere Theorien durchschimmern. Erst im Lichte der echten alten Tradition, für die jede Liturgie Gegenwärtigwerden göttlicher *uirtus* ist, erhalten die liturg. Texte ihre volle Leuchtkraft.

— Zu der Übersetzung nur einige Anregungen. Ob das *Communicantes* S. 48 durch den Beisatz „[mit Papst und Bischof und untereinander]“ wohl richtig erklärt ist? S. 51: *beata passio* „glücklich“? Leiden ist wohl nie glücklich; es ist wohl eher der Segen des Leidens gemeint nach dem Ursinn von *beatus*: (inhalts)reich, gesegnet. S. 52: *Supplices* drückt die tiefgeneigte Haltung aus. *ex hac altaris participatione* enthält nicht den „gemeinschaftlichen“ Genuß. — S. 54: Zu bedauern ist, daß durch die neuere Übers. „vergib uns unsere Schuld“ (statt: Schulden) der Urtext und das Bild des Heilandes verdorben werden. — S. 81: *per eius aduentum* nicht „Feier seiner Ankunft“, sondern die „Ankunft“ selbst (*in mysterio*). In der Epistel heißt *ministerium fuisse circumcisionis* nicht, Christus habe „sich der Beschneidung unterworfen“, sondern er sei Diener der Beschneitten = Juden geworden. — S. 332: Phil. 2, 5—11 ist teilweise unrichtig übersetzt; ebenso S. 510 Röm. 6, 3—11; vgl. Jb. 4 Nr. 54. — S. 386: *tranquillus* „gnädig“ (es ist der alte Kaisertitel *tranquillitas*, *γαλήνη*). — S. 411: *paschalia mysteria* sind nicht „Osterfeier“ usw. — Das hochverdienstliche Werk wird sicher sich weiter vervollkommen und sich hoffentlich auch einmal auf ein Vollmissale ausdehnen. [33]

Foment de Pietat Catalana. Missal Romà (Barcelona 1926/27). Katalan. Übers. zum lat. Text; liturg. Erklärungen und Leben der Hl. Bilder von R. de Cramer. Index, gregor. Melodien und liturg. Wörterverzeichnis. 2 Bde. J. V. [34]

F. X. Szunyogh O. S. B., *A szentmisse-áldozat. A misekönyv imádságai* (Pannonhalma 1926—1927). Bietet in 2 Teilen den lat. Text und eine gute ungarische Übersetzung des Ordinarium Missae und des Proprium Missarum für die Sonntage und gebotenen Feiertage mit den notwendigen Erklärungen. H. H. [35]

Preces ante et post missam. Accedunt hymni, litaniae, aliaeque preces in frequentioribus publicis supplicationibus usitatae. Ed. tertia decima (Regensburg 1927). Handliche, gutgedruckte Ausgabe dieser meist nebenliturg. Gebete (Verlag Pustet). [36]

Buchwald, *Perikopenbuch. Lektionen und Evangelien für die deutschen Diözesen* (Breslau 1927). Nach dem revidierten neuen röm. Meßbuch gearbeitet. Die sprachliche Gestaltung bemüht sich, Verständlichkeit mit pietätvollem Verständnis für die feierliche, uns schon sakral dünkende Sprache der vertrauten älteren Übersetzungen zu vereinigen. A. W. [37]

K. Rösch, *Die Episteln und Evangelien des Kirchenjahres für alle Diözesen des deutschen Sprachgebietes* (München 1927). In recht würdiger, wenn auch nicht eigentlich sakraler Ausstattung und neu im Anschluß an des Verf. bekanntes Neues Testament nach dem Römischen Missale übersetzt. Die Verständlichkeit hat sehr gewonnen, und zwar meist unbeschadet der Genauigkeit. Das Buch ist als liturgisch empfundenes Buch vor allem dadurch gekennzeichnet, daß es auch die Tagesorationen enthält. A. W. [38]

R. Otto, *Das Jahr der Kirche in Lesungen und Gebeten*. E. Linderholm: *Neues Evangelienbuch, deutsch von Th. Reißinger in zweiter Auflage, vermehrt und überarbeitet mit W. Knevels und G. Mensching von R. O.* (Gotha 1927). Versucht das Buch den deutschen Verhältnissen und Gewohnheiten anzupassen. Der Entwurf Ls geht, wie das Vorwort sagt, von dem Gedanken aus, daß keine Zeit in der ganzen Geschichte der Kirche weniger geeignet gewesen sei, die Art der christlichen Verkündigung durch ein Perikopensystem festzulegen, wie die der ausgehenden alten und beginnenden ma. Diese Auffassung ist nur möglich, wenn man den Sinn der Schriftlesung in der Liturgie einzig als Verkündigung faßt. In Wirklichkeit ist die Perikope aus der Verbindung mit dem eucharistischen Mysterium zu verstehen. Seitdem das im protestantischen Gottesdienst fehlt, hat naturgemäß das alte Perikopensystem seine eigentliche Bedeutung verloren. Von daher ist infolgedessen auch der neue Entwurf zu werten. A. W. [39]

Officium Festorum Nativitatis et Epiphaniae Domini eorumque Octavarum necnon Festorum eo tempore occurrentium ex Breviario Romano pro maiori recitantium commoditate digestum. Ed. quarta (Regensburg 1927). Die handliche Pustetsche Ausgabe ersetzt das Brevier von der 1. Weihnachtsvesper bis zur Oktav von Epiphanie und enthält auch die neuen Offizien dieses Zeitraums. Das Umblättern ist möglichst erspart. [40]

Die heilige Taufe. Taufe eines Kindes nach dem Römischen Rituale (Lit. Volksbüchlein hg. von Maria Laach. I. Heft. 2. verb. Aufl. [1927]). Übers. und kurze prakt. Erklärung. — Die Anm. S. 5 „Für einen Knaben soll eine Frau Patenstelle vertreten, für ein Mädchen ein Mann“ ist wohl ein Mißverständnis der Bestimmung n. 33: *Patrinus unus tantum, licet diversi sexus a baptizando, vel ad summum unus et una adhibeantur*, die besagt, daß nur 1 Pate sein soll, auch wenn er dem Geschlechte nach von dem Täufling verschieden ist; geduldet werden können auch 2, dann Mann und Frau. [41]

[Stanislaus] Stephan, *Das kirchliche Stundengebet oder Das Römische Brevier.* Übersetzt und erklärt. I. *Advent bis Ostern* (München 1926). II. *Ostern mit Schluß des Kirchenjahres* (Regensburg 1928). Man wird das letzte Werk des nunmehr verwiegten schlesischen Erzpriesters, nach seinem Tode durch Mönche der Abtei Grüssau zu Ende ediert, stets als eine große Leistung betrachten müssen. Seit der Neuordnung des Röm. Breviers durch die pianischen Reformen ist es die erste vollständige Übersetzung desselben. Allein darin liegt eine ungeheure Arbeit beschlossen. Nur erhebt sich gleich ein großes Bedenken gegen die Art der Übersetzung, die in keiner Weise den Versuch gemacht hat, den hieratischen Ton der Liturgie zu treffen. Sie ist denkbar unpoetisch und dem Trivialen oft sehr nahe. Ein Beispiel aus dem Magnificat: „Es preist in höchster Freud' * den Herrgott meine Seele. Und überglücklich hüpfet mein Geist, versenkt in Gott, dem Urquell meines Glückes . . . Gemäß dem unsern Vätern einst gegeben'n Wort, * für Abraham und dessen Kinder-schar auf ew'ge Zeiten.“ Diese unpoetische Schwerfälligkeit kommt nun aus dem Bestreben St.s, alle Untertöne des latein. und auch des hebr. oder griech. Textes in die Übertragung hereinzunehmen. So kommt es zu einer Paraphrase, die allenfalls ein ausgezeichnetes Hilfsmittel zum Studium des Breviers ist, die aber kaum betbar ist. Die gedrängte innere Fülle des latein. Wortes geht in den vielen Worten der Paraphrase verloren; sie wäre wohl besser gewahrt geblieben, wenn St. sprachgewaltig das einzig mögliche, erfülltste deutsche Wort für die Übersetzung gesucht und das Mehr des latein. Inhaltes in den Einleitungen geborgen hätte, oder auch in den Erklärungen, die er allen Texten, auch der kleinsten Antiphon, vorausschickte. Diese würden dadurch eine wesentliche Objektivität erhalten haben. Deren jetzige stereotype Einleitung: In der Antiphon usw. können wir uns vorstellen, uns erinnern u. ä. ist ein schönes Zeugnis für den frommen Gebetsgeist eines ernsten Brevierbeters, aber doch letztlich die Festlegung auf etwas Subjektives. Vom Wort und liturg. Zusammenhang aus hätte sich auch eine mehr objektive Erklärung erreichen lassen. Im jetzigen Zustande sind die Erklärungen in gewissem Sinne eine Einschränkung, nicht die potentielle Entfaltung der Texte. Auch typographisch drängen sich die Erklärungen zu sehr vor den Text. Neben diesen prinzipiellen Bedenken verschwinden die Einzelausstellungen an der Übersetzung zu sehr, als daß sie hier aufgeführt werden müßten. [Vgl. auch Jb. 5 Nr. 241.] Die Einleitungen, die für den Laien alles Wissenswerte enthalten, neigen etwas dazu, das Historische in ein Schema zu zwängen. Da jedoch der Verfasser selber sagt, daß er kein wissenschaftliches Werk schreiben wollte, sondern lediglich den Laien das Brevier erschließen wollte, ist es hier nicht nötig, alles das aufzuzählen, was dem Werke fehlte, wenn es ein wissenschaftliches Werk über das Brevier der Kirche sein wollte. Wenn es im Sinne des Verf. gebraucht wird, wird es sicher

den Gebetsgeist der Laien im Geiste der Kirche und ihres ehrwürdigen Gebetes befruchten. A. W. [41 a]

Die kirchlichen Hymnen und Sequenzen. Deutsche Nachdichtungen mit den lateinischen Texten. Mit Einleitung und Anmerkungen hg. von O. Hellinghaus. 2., verbess. u. stark vermehrte Aufl. (M.-Gladbach 1926). Die neue Aufl. des sehr praktischen Buches bringt u. a. 33 Hymnen mehr, so daß jetzt alle Hymnen und Sequenzen der röm. Liturgie (in der neueren Form) darin enthalten sind. — Daß die Hymnik im MA „ihren Höhepunkt“ findet und die Sequenz *Lauda Sion* „wohl den Höhepunkt der kirchlichen Hymnik bezeichnet“, wie die sonst treffliche Einleitung sagt, ist wohl Übernahme eines jetzt veralteten Geschmacksurteils. [42]

O. Karrer, *Textgeschichte der Mystik*. I. Bd. *Der mystische Strom. Von Paulus bis Thomas von Aquin*. II. *Die große Glut. Textgeschichte der Mystik im Mittelalter*. III. *Gott in uns. Die Mystik der Neuzeit* (Mnch. 1926). Es war ein glücklicher Gedanke, eine Auswahl aus den mystischen Schriften des Christentums zur Erbauung darzubieten. Der I. Bd. umfaßt Urchristentum, Mönchtum, Väter, das benediktinische Zeitalter, Scholastik, latein. Hymnen. II die italienische, deutsche und engl. Mystik des MA. III die span. Mystik des 16. Jh., die französ. des 17. und die europ. der letzten von Sailer usw. über die Visionäre bis zu den Dichtern (letzter ist R. J. Sorge), obwohl man bei letzteren teilweise nur im abgeschwächten Sinne von Mystik reden kann. Die Übersetzung ist in der Regel sehr gut; dazu sind Stellenbelege gegeben. Die Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten sind geistvoll und treffen oft das Richtige; nicht selten aber sind sie auch subjektiv gefärbt und spiegeln K.s eigene Auffassung von Mystik und religiösem Leben, die man nicht allgemein als objektiven Maßstab wird anerkennen wollen. Ein Mann wie Hieronymus wird trotz seiner gewiß bestehenden Eigenart durch den einzelnen herausgenommenen Text I S. 117 ff. gewiß nicht genügend gewürdigt, zumal wenn man die Vorbemerkung dazu nimmt. Auch sonst wird der kontemplative Geist etwas unterschätzt. Man braucht einer einseitigen Pflege des nur kontemplativen Lebens nicht das Wort zu reden und wird doch erstaunt sein über ein Urteil wie das I S. 393, wonach ein kontemplatives Leben ohne soziales Wirken nach Thomas Aqu. nur „für mehr oder weniger Kränkliche geduldet werden kann“, aber für Gesunde als Ideal wegfällt. Die Kirche denkt darüber anders. — Die liturgische Mystik wird zu wenig berücksichtigt; jedoch werden einige kleine Texte aus der ältesten Liturgie und später einige Hymnen gegeben. Die Ausstattung ist geschmackvoll, wenn auch viele Bilder der Größe der Texte nicht recht entsprechen. Das verdienstvolle Werk wird manchen zu Quellen führen, von deren belebender Kraft er bisher wenig wußte. [43]

F.-J. Moreau O. S. B., *Prières eucharistiques pour la Sainte Communion* (Bruxelles 1925). Gebete, die verschiedenen Liturgien entnommen sind. A. St. [44]

B. Favrin, *Praxis sollemni functionum Episcoporum ac Praelatorum Episcopis inferiorum juxta ritum Romanum* (Ratisbonae 1926). Verbesserte Neuaufl. des bewährten Handbuchs, nach dem neuen kirchl. Recht. Leider ist das Gewohnheitsrecht besonders der Äbte nicht berücksichtigt, welches doch faktisch so verbreitet ist, daß die Fälle des allgemeinen Rechtes seltener sind als die Ausnahmen. Vgl. L. Hanser O. S. B., *Das abteiliche Pontifikalienrecht einst und jetzt* (Studien und Mitteil. zur Gesch. d. Bened.-ordens 45 [1927] 45—59). A. W. [45/6]

Marguerite Flad, *Cours de Latin liturgique* (Lille). Dieses Lehrbuch ist als Frucht einer jahrelangen Erfahrung aus Unterrichtskursen der Verf. erwachsen. Es will dem Lateinunkundigen eine gründliche Kenntnis der Sprache der Kirche vermitteln, um ihn zu einer innigeren Teilnahme am kirchl. Gebetsleben zu befähigen. Auch dem Lateinkundigen bieten die darin enthaltenen spezielleren Er-

klärungen liturg. Texte sowie beigefügte Notizen aus der Exegese wertvolle Hinweise. Die wichtigsten Stellen des Proprium de tempore, der Feste usw. sind nach Ordnung des liturg. Festkreises übersetzt, analysiert und kommentiert. Außerdem sind der ganze Ordo Missae und ein großer Teil des Marianischen Offiziums vollständig erklärt. Jeder Übung geht eine grammatische Erklärung voraus. Die Regeln finden in zahlreichen Beispielen aus der Liturgie (Evangelien, Orationen, Hymnen usw.) Anwendung. G. P. [47]

Der *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, hg. von Cabrol und Leclercq, ist bis zur 80./81. Lieferung (Judaïsme-Justinien) vorgeschritten. [48]

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2., völlig neu bearbeit. Aufl. in Verbindung mit A. Bertholet, H. Faber und H. Stephan hg. von H. Gunkel und L. Zscharnack (Tübingen, Mohr; seit 1926). Das treffliche, von uns Jb. 6 Nr. 69 zuerst angezeigte Werk schreitet gut voran; schon sind der I. Bd. vollständig und vom II. Bogen 1—5 erschienen. — Auf Einzelnes kommen wir zurück. [49]

Von dem *Handbuch der Philosophie* hg. von A. Baeumler und M. Schröter (München, Oldenburg, seit 1926); das wir Jb. 6 Nr. 70 angezeigt haben, sind jetzt 18 Lieferungen erschienen. Ausführliche Bespr. folgt. [50]

IV. Zusammenfassende Behandlung einzelner Gegenstände: Allgemeine Fragen, Messe, Kirchenjahr, Sonderliturgien, Heiligenkult, Sakramente, Sakramentalien, Paramente usw.

J. A. Jungmann S. J., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Liturgiegesch. Forsch. hg. von Dölger-Mohlberg-Rücker Heft 7/8. Münster i. W. 1925). Die fleißige und anregende Arbeit hat sich eine der wichtigsten und schwierigsten liturgiegeschichtl. Fragen, die sich zudem eng mit der Dogmengeschichte berührt, zum Thema genommen. Die *Einleitung* betont die „innere Liturgiegeschichte, die zugleich ein Stück Geschichte des religiösen Lebens überhaupt ist“, d. h. den freien Gebrauch des Glaubensgutes im Kulte, „wobei jeweils an den unverrückbaren Grundtatsachen jene Züge mehr hervorgehoben werden, die der religiösen Grundstimmung, den Erfahrungen und Interessen jener Zeit und jenes Volkstums besonders naheliegen, aus deren Mitte die liturgische Gebetsformel erwachsen ist“ (S. 1); vgl. Edm. Bishop: „a knowledge of the history of religious sentiment among Christians is a necessary condition for understanding the origin or rise even of rites and ceremonies itself“. In diesem Sinne will J. den Christusgedanken in der Liturgie behandeln. Er schränkt aber seine Untersuchung ein auf das „eigentliche Gebet“, u. zw. auf das der Meßliturgie. Es erhebt sich hier gleich die Frage, ob J.s Thema sich mit diesem beschränkten Material voll lösen läßt, zumal er doch selbst das Gebet zu Christus mehr der „volkstümlichen Andacht“ zuschreibt. — Im Christusgebet unterscheidet J.: 1. Gebet an Christus; 2. G. an den Vater, wobei Christus mitgenannt wird; 3. G. an Gott, ohne Erwähnung des Sohnes; 4. G. an Gott, wobei Christus als Mittler erscheint: a) „nur von ferne her“, „im Zusammenhang mit dem Gebetsgegenstand“ (Dank für Heil usw.); b) Chr. als Motiv des Erbarmens Gottes (nur im Bittgebet); c) Chr. als Hoherpriester und Fürsprecher, durch den man das Gebet darbringt. Schon hier möchte man fragen, ob J. die Mittlerschaft Christi nicht zu sehr rein moralisch faßt, ein Eindruck, der sich später verstärkt, vgl. bes. S. 121 ff.: „Christus übt sein Mittleramt, indem er das Gebet unterstützt. Wir müssen uns nun diese Unterstützung aber auch nicht als eine jedesmalige Fürsprache des Herrn für den Betenden denken. In diesem Sinn wird wohl das Wort Joh. 16, 26 f. zu verstehen sein... Aber das

Gebet des einzelnen, der Christus, der seiner Kirche angehört, findet in ihm erst seine volle Resonanz vor Gott. Jesu heilige Seele schwingt mit bei den Gebeten seiner Kirche, d. h. er weiß von den Gebeten der Seinen und stimmt ihnen bei, soweit sie gut sind. Hat er ja Mitgefühl mit uns...“ Im folg. zitiert J. zwar F. Prat, *La théologie de s. Paul II*⁶ 478, der die Lehre vom corpus Christi mysticum bezieht, bleibt aber selbst bei der moralischen Betrachtung: „Aus dem Gesagten wird nun auch die pädagogische Bedeutung einer Betweise klar, bei der Christus, der Hohepriester, vor der Seele des Betenden steht. Wenn das Gebet gewissermaßen durch das Gebet Jesu hindurchgeht, geht es daraus geläutert hervor. Wer so betet, erklärt sich von vornherein damit einverstanden, daß von seinem Gebet alles weggestrichen werde, was nicht dem Sinne Christi gemäß ist...“ Vgl. ferner S. 167 f.: *χάρις τοῦ Χριστοῦ* im N. T. ist „vor allem die Huld, in der Christus bei Gott dem Vater steht, und um derentwillen Gott uns gnädig ist“. Die alte, der Liturgie gleichzeitige Theologie hat Christi Mittlerschaft vielmehr physisch aufgefaßt, und das spricht sich natürlich in der Liturgie aus. So hat die Formel *διὰ Χριστοῦ, per Chr.* einen durchaus physischen Sinn; der Gottmensch ist wesentlich wie der Mittler des Heiles so auch jeder Gnade und jeden Gebetes, das *ἐν Χριστῷ, ἐν πνεύματι* geschieht; man bedarf also nicht der Scheidungen „von ferne her“, „inniger“, „innigst“; denn in jeder Beziehung handelt Christus als das Haupt des mystischen Leibes. Man braucht dann auch nicht in der Eucharistia „eine andere Seite des Begriffes ‘Hoherpriester’“ zu sehen, wonach Christus nach mehreren oriental. Liturgien hier Priester wäre nur, „sofern er in seiner Gottheit Konsekrator ist“ (S. 212 f.); — die Texte sprechen übrigens alle mehr oder weniger deutlich von einem *προσφέρειν*; und das Opfer macht ja auch zunächst den Priester aus. Freilich faßt J. das Priestertum Christi im Meßopfer auch moralisch und juristisch auf: Christus ist in der Messe „Hoherpriester, nicht nur sofern er es zuerst gefeiert hat, sondern auch sofern er dessen Stifter und Auftraggeber ist für alle Zeiten. Er ist die *causa moralis*, die durch das Sakrament der Priesterweihe immer neue Vollmachtsträger aufnimmt, die jeden gültig geweihten Priester ermächtigt, dasselbe zu tun, was er einst getan. Doch führt auch so nicht das hingeflüsterte Wort die Wandlung physisch herbei, sondern dies bildet als in Christi Namen gesprochenes Wort nur den Rechtstitel, auf den hin die göttliche Allmacht die Wesensverwandlung wirkt, so wie sie einst dieselbe gewirkt hat beim letzten Abendmahl“ (S. 214 f.). S. 129 A. 14 faßt J. zusammen: „Das Priestertum Christi umfaßt demnach zwei Züge: außer seinem Eintreten für uns im Himmel... ist er auch der Auftraggeber für die eucharistische Feier auf Erden...“ Wenn man mit diesen neuzeitlichen Theologemen an die alte Liturgie herantritt, so kann sich kein einheitliches Bild ergeben. Nach der Tradition und dem Tridentinum ist Christus nicht nur Auftraggeber, sondern *idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit* (vgl. näherhin Jb. 6 S. 113 ff.); Christus stellt sakramental sein Opfer hin und bedient sich dabei des sakramentalen Priesters, der durch die physische Gnade der Weihe geweiht ist. Wenigstens sind das die Anschauungen, die klar aus den alten Liturgien sprechen. Auch das eucharistische Opfer ist ein Teil derselben Mittlertätigkeit des Herrn, die sich bei der Gebetsvermittlung äußert. Wie alle Gnade vom Haupte auf die Glieder überströmt, so geht Gebet und Opfer der Glieder durch das mit diesen physisch vereinte Haupt zu Gott empor; ja das Pneuma Christi selbst betet und opfert in ihnen; vgl. Röm. 8, 26. Dies physische Zusammenwirken von Christus und Kirche (Seele) äußert sich am deutlichsten in den Mysterien, bes. in der Messe; und dies ist wohl auch der Grund, weshalb gerade in diesen das Gebet *διὰ Χριστοῦ* herrscht. Daneben kann man sich eine Gebethaltung denken, wo der einzelne, von dem Sein *ἐν Χριστῷ* mehr abstrahierend und sich mehr in seiner Eigenstellung betrachtend, Christus dem Herrn sich gegenüber sieht und nun zu ihm um Erbarmen usw. ruft. Darin läge die tiefere Erklärung dafür, daß das Gebet an

Christus sich mehr im privaten oder volkstümlichen Gebet findet und von dort aus auch Eingang in den nichteucharistischen Gottesdienst gefunden hat (die Eucharistien an Christus sind, wie J. richtig zeigt, aus häretischen Gedanken hervorgegangen). — All diese Anschauungen, die ich hier nur andeuten kann (eine weitere Ergänzung s. unten), müßten jedenfalls für das Thema J.s in Betracht gezogen werden.

Auch J. behandelt 2 Haupttypen des Gebetes, nämlich 1 und 4c seiner Aufstellung, von denen jeder „auf eine etwas anders geartete religiöse Innenwelt, auf eine etwas verschiedene Seelenhaltung Christus dem Herrn gegenüber und damit auf eine etwas verschiedene Färbung des Christusgedankens schließen lassen“ (S. 4). Wir möchten annehmen, daß das an sich nicht notwendig ist; nur wo der eine oder andere Typ in einseitiger oder besonders ausgeprägter Form erscheint, sind weitergehende Folgerungen berechtigt.

J. behandelt I. die Tatsachen und gibt II. eine histor. Skizze von der Entwicklung des Christusgedankens im liturg. Gebet.

Die an sich klare und wertvolle Sammlung der Dokumente in I leidet an dem schon oben genannten Mangel, daß wegen der Beschränkung auf die eigentliche Meßliturgie und auf die Gebete im engeren Sinne (S. 6: Did. 10, 6 „Hosanna dem Gotte Davids“, Maranatha „kommen nicht als förmliche Gebete für uns in Betracht“) wichtige Texte zurücktreten oder ganz verschwinden. So wird z. B. das so wichtige und vielbesprochene Zeugnis des Plinius von dem *carmen Christo quasi deo dicere secum inuicem* der bithynischen Christen unter Trajan im sonntäglichen Frühgottesdienst überhaupt nicht erwähnt. Auf die Lücken gerade in den vornicänischen Quellen hat der französ. Kritiker J.s, J. Lebreton S. J. (Rech. de sc. relig. 16 [1926] 370—373), bes. hingewiesen: „L'histoire de la liturgie anténicéenne, qui est la plus difficile de toutes, mais aussi la plus importante, est celle qui me satisfait le moins,“ was er im einzelnen begründet. So kommt m. E. kein wirklich richtiges Bild der vornicänischen Haltung Christus gegenüber im Gebete zustande; doch darauf kommen wir nachher zurück. — Zu S. 7 (und 135 f.): In der KO Hippolyts sind nach J. die liturg. Gebete „an Gott gerichtet und zwar, wie die Schlüsse es zum Teil ausdrücklich zeigen, an Gott in seinen drei Personen“. Entscheidend ist aber doch wohl der Anfang, nicht der mehr oder weniger formelhafte Schluß. Der Anfang lautet aber in der 1. Formel (p. 103 Hauler): *Deus et pater domini nostri Iesu Christi . . .* mit dem Schluß: *offerentem tibi odorem suauitatis per puerum tuum I. Chr., per quem tibi gloria et potentia et honor[, patri et filio cum spiritu sancto,] et nunc et in saecula saeculorum. Amen.* Die 2. Formel (Messe) beginnt: *Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum* und endet *ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum I. Chr., per quem tibi gloria et honor[, patri et filio cum sancto spiritu,] in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen* (p. 106 f. H.). Der Anfang zeigt klar, daß die Anrede an die Person des Vaters geht, so wie der Herr selbst im Vaterunser seinen Vater anredet und uns ihn anreden lehrt. Außerdem sind die von mir eingeklammerten Worte eher eine spätere Beifügung, wie schon ihre koordinierende Form verrät. Die gleiche Ansicht vertritt Lebreton a. a. O. 372 A. 87; er nennt J.s Ansicht „tout à fait insoutenable“; J. selbst deutet S. 178 darauf hin, daß die trinitarische Formel am Schluß eine Neuerung Hippolyts (?) sei.

II 1 behandelt die *Anweisungen und Ansätze im N. T.*, über die früher A. Klawek (s. Jb. 2 Nr. 156) gehandelt hat. Die Darlegungen bedürften wohl einer Vertiefung. Das Gleichnis vom Weinstock und den Reben z. B. zeigt, daß es sich um mehr handelt als eine „Gesinnung und Seelenverfassung“. Nach J. macht auch die Verklärung des Herrn kaum ein neues Moment aus für das Gebet zu ihm. Und doch zitiert er selbst den Vs. Joh. 14, 14, der sich auf den erhöhten Herrn bezieht: *ἐάν τι αἰτήσῃτε με ἐν τῷ ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω . . .* Klawek hat mit Recht gesagt,

daß bei Joh. kein Unterschied zwischen dem Gebete an den Vater und den Sohn bestehe. Das erklärt sich daraus, daß Joh. an Christus den Gottessohn hervorhebt. Dazu nehme man Pauli Lehre vom Kyrios, dem sich nach Phil. 2 alle Knie beugen mit der Exhomologese *Κύριος Ἰ. Χρ. εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς*. Es ist also leicht verständlich, daß man von Anfang an neben dem Gebete zum Vater „durch den Sohn“ oder „im Namen des Sohnes“ (d. h. in der lebendigen physischen Vereinigung mit dem S., „im Pneuma Christi“) das Gebet zu dem verkärten Herrn selbst übte; bes. in der Eucharistia jedoch trat das zurück, weil diese auch das Mysterium der Passion d. h. der Erniedrigung des Gottmenschen war. — Über die Auffassung, die J. von der Fürsprache des Verkärten hat, siehe oben; wir fügen noch bei, daß nach der alten Theologie von einer eigentlichen Fürbitte des Herrn im Himmel nicht gesprochen werden kann; vgl. M. de la Taille S. J., *Mysterium fidei*² (1924) 167 ff.; auch dies ein Hinweis darauf, daß die Vermittlung Christi mehr physisch als moralisch gesehen werden muß. — Wenn demnach auch das Gebet zum Vater durch Christus besonders im Gemeinschaftsgottesdienst vorwog, so scheint es mir doch zu weit zu gehen, wenn J. S. 116 sagt, das Gebet an Christus sei „eher eine Ausnahme“ gewesen, „wie es scheint auch im privaten Gebetsleben der Christen, jedenfalls in dem des hl. Paulus“. Die Zeugnisse sind zu spärlich, um Genaueres zu sagen; jedenfalls deuten aber die erwähnten Texte aus Joh. und Paul., das Gebet des hl. Stephanus u. a. auch auf unmittelbares Christusgebet.

Dem entspricht 2. die *Entwicklung bis ins 4. Jh.* J. faßt zwar zusammen: „Man richtete das Gebet an Gott den Herrn ‘durch Jesus Christus’“ (S. 125) und läßt nur für das private Gebet und für Lobgesänge das Gebet zu Christus gelten (S. 140). Hätte J. alle Zeugnisse gebracht und genau geprüft, so würde sich das Bild wohl etwas verschieben. Nach dem oben erwähnten Pliniusbrief treten im Morgengottesdienst die Hymnen auf Christus als Gott so stark hervor, daß neben ihnen andere Teile des Ritus nicht genannt werden. Man denkt unwillkürlich an den *ὕμνος ὁρθρινός* der östl. Kirche, der ja bis ins 2. Jh. zurückgeht und nach Lebreton (s. Jb. 4 Nr. 274) ursprünglich ganz auf Christus ging. Jedenfalls ist er in seiner noch erhaltenen älteren Form vorzugsweise ein Lied auf Christus. J. möchte zwar gegen Lebreton die Form der Ap. Konstit. VII 47 für ursprünglich halten, die, zumal wenn man mit J. den von Turner aus dem Vatic. graec. 2089 im Journ. of theol. Stud. 16 (1915) 56 hg. Schluß hinzunimmt, ganz auf den Vater geht. Nun ist aber gerade für diesen Schluß aus seiner allmählichen Entstehung (s. unten Nr. 210) nachweisbar, daß er ursprünglich auf Christus ging, und Lebreton wird recht haben, wenn er die Form der Ap. Konstit. für eine spätere Umformung gemäß origenistischen Forderungen hält. Damit hätten wir wiederum ein Zeugnis für liturg. Christusgebet; denn der Einwand, den man machen könnte, es handle sich nur um Akklamationen, scheitert, abgesehen davon, daß religiöse Akklamationen auch Gebete sind, schon daran, daß *ἐλέησον ἡμᾶς, πρόσδεξαι τὴν δέησιν* (!) *ἡμῶν* doch sicher Gebete sind. Es ist also nicht richtig, daß Gebete an Christus „erst am Ende des 4. Jh.“ auftreten (S. 146). — Bestätigt wird unsere Ansicht auch durch die apokryphen Apostelakten, die J. S. 146 ff. allerdings ausschalten möchte. Es ist ja möglich, daß die gnostische Denkart zuweilen das Christusgebet begünstigte; aber die Akten sind nicht alle in gleichem Maße gnostisch; ihr Brauch schließt sich in vielem an den der kathol. Kirche an, so auch im Christusgebet. Es ist keineswegs „klar“, daß das Konzil von Hippo 393 sich gegen diese Apokryphen wendet; es verbietet ja nur die Vermischung von Vater und Sohn und ferner das Gebet zum Sohne, *cum altari assistitur*; außerhalb des Opfers blieb also Christusgebet erlaubt. Auch Origenes, *Über das Gebet* bezeugt doch gerade, daß man zu seiner Zeit zu Christus betete, wenn er auch selbst die *προσευχή* nur an den Vater durch Christus gerichtet haben will. — Wenn also auch, wie J. richtig ausführt, das liturg. Gebet der Kirche, bes. bei der Messe, in den ersten 3 Jh. auf den Vater ging durch Christus (erweitert durch Formeln wie: durch den hl. Geist, im hl. G., in

der hl. Kirche), so bestand daneben, wie in der Urkirche, das Gebet zu Christus, auch in der nichteucharist. Liturgie; vgl. auch unten Nr. 219.

3 schildert die *Rückwirkung der arianischen Kämpfe auf das liturgische Gebet, den Streit um die Doxologie*. δὲ... ἐν wird ersetzt oder doch ergänzt durch μετὰ... ὁν u. dgl.; oder beides wird verbunden: δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ. Chrysost. hat in den späteren Homilien nur noch μεθ' οὗ. διὰ Χριστοῦ wird meist ersetzt durch χάριτι Χριστοῦ.

Bei 4. den *Haupttypen des liturg. Gebetes nach dem 4. Jh.* unterscheidet J. im Orient den griech. und syr. Typ. Der griech. ging aus von der Anredeordnung: An Gott durch Chr. den Hohenpriester; erweitert zu: an G. durch Chr. im hl. G. Daraus entwickelte sich das Lob des Vaters durch den Sohn im hl. Geist (trinitar. Bekenntnis). Diese 3 Stufen verschwanden im Orient fast ganz seit dem 4./5. Jh. Dafür δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ und schließlich nur noch μεθ' οὗ. Der syr. (Hauptmasse der ostsyr. und byzant. Lit., Elemente im außeranaphorischen Ordo der westsyr.-jakobit. Lit.): 3 göttl. Personen nebeneinander durch „und“ verbunden. Zwischen diesen beiden Typen findet ein Austausch statt. Der latein. Typ ist sparsamer in Verwendung der Doxologie in der Messe, wo eigentlich nur eine (am Schluß des Kanons) steht. J. lehnt es ab, in dieser eine Parallele der griech. Formel δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ ὁν ἁγίῳ πνεύματι zu sehen. in *unitate Sp. s.* soll nach ihm besagen: „im Verande des hl. Geistes, in der hl. Kirche“. Man vergleiche aber die Schlußformel: *per D. n. I. Chr. f. t. qui tecum vivit et regnat in unitate Sp. s.*..., wo dieselben Worte stehen, aber unmöglich jenen Sinn haben können; ferner die von J. S. 184 gebrachte Stelle des Fulgentius, wo letztere Formel ausdrücklich trinitarisch erklärt wird; weiter S. 186 A. 57, wonach in gall. Formularen in *unitate Sp. s.* oft ersetzt wird durch *cum Sp. s.* Auch die Erklärung von *per ipsum* et *cum ipso* et in *ipso* S. 181 f. scheint mir nicht haltbar. Es handelt sich vielmehr um eine trinitarische Doxologie nach oriental. Vorbild: δι' αὐτοῦ καὶ μεθ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, wobei in *ipso* wie auch *per ipsum* die ältere Auffassung einigermaßen festhalten. Auch die Schlußformel *per D. n. I. Chr.*... drückt die Gebetsvermittlung aus, wie J. richtig darlegt; jedoch haben die Zusätze *Filium tuum* und bes. *Deus* diesen Gedanken doch etwas zugunsten einer trinitar. Formel abgeschwächt, was J. wohl mehr hätte hervorheben können. Nicht richtig ist es, daß die röm. Orationen schlechthin an Gott (nicht den Vater) gerichtet seien und die Worte *Filium tuum* „lediglich eine vorübergehende Verengerung der Gebetsanrede“ bedeuten. — Auch Rom hat also, trotz J. S. 177 und 187 f., der Entwicklung Rechnung getragen, wenn es auch, wie in seiner ganzen Liturgie, auf diesem Gebiete konservativ war.

5. *Das Christusgebet. Antiarianische Bildungen der nachpatristischen Zeit.* Den ersten Satz dieses Abschnittes, daß das Gebet zu Christus „im feierlichen Gottesdienst der Gemeinde lange Zeit keine Heimstätte“ fand, haben wir oben berichtigt; auch die an sich berechnete Ansicht, daß das Christusgebet sich zunächst mehr im privaten und volkstümlichen Gebete findet, darf nicht übertrieben werden; wichtiger scheint mir die Scheidung von Opfergebet und freierem außereucharist. Gebet. Auch möchte ich hier kurz darauf hinweisen, daß das Gebet zu dem Kyrios J. Chr. die Menschheit des Herrn nicht ausschaltet (wie etwa Gebet zum Logos oder vielleicht auch zum Sohne). — Nachdem J. mehrere volkstümlichere Formen des Christusgebets (das über *Kyrie eleison* Gesagte bedarf jetzt einiger Änderungen nach Dölgers 2. Aufl. von *Sol salutis*) behandelt hat, schildert er das „Anschwellen“ der „trinitarischen Tendenz“ bei den Monophysiten und auch im gallisch-spanischen Gebiet, wo man gegenüber den arianischen Westgoten das Trinitätsdogma verteidigen mußte. Dadurch wurde die Gottheit Christi gegenüber seiner Mittlerstellung betont. Das tritt bes. in der mozarab. Liturgie seit dem 6. Jh. hervor. J. deutet S. 197 auf diese Entwicklung hin als auf einen „wichtigen Faktor für die weitere Geschichte des religiösen Lebens überhaupt im Abendlande“. Der Gedanke an das verklarte Haupt der Kirche, die hl. Kirche

als religiöse Größe sei zurückgetreten; dafür sei der Herr „um so mehr einerseits in seinem bitteren Leiden und Sterben, andererseits in seiner Gottheit betrachtet“ worden. Er nennt dann Hrabanus Maurus und Amalar von Metz als erste Vertreter der mystischen Deutung der Meßzeremonien auf das Leiden Christi. — Diese Andeutungen müßten genauer bewiesen werden. Das Betonen der wahren Gottheit Christi, die für die Erlösung doch ebenso wichtig ist wie die Menschheit, kann an sich nicht zu einer geringeren Hochschätzung des Mittleramtes geführt haben; im Gegenteil hat die *δμοούσιος*-Lehre die wahre Erlösung gerettet. Nestorianertum und Monophysitismus sind in gleicher Weise der Mittlerschaft Christi entgegen. Gerade die stärkere Betonung des Menschlichen in Christus hat im späteren MA zu einer Abwendung von dem liturg. Mittlergedanken geführt. Die von J. genannten Namen aus dem 9. Jh. zeigen, daß nicht die kirchliche Orthodoxie, sondern wohl neue volkstümliche Strömungen dabei mitspielen. Es kann doch nicht Zufall sein, daß gerade mit dem Mündigwerden der german. Völker sich eine große Änderung der geistigen Haltung anbahnt. Weshalb ist es denn im Osten, der vom Arianismus viel mehr bedroht war, trotz Monophysitismus usw. nicht zur gleichen Entwicklung gekommen? Ansätze zeigen sich auch dort, aber nicht unter dem Einflusse der theolog. Lehre, sondern auch durch völkische Einwirkungen. — Wie der Monophysitismus zur Umgestaltung selbst des Meßkanons zum Christusgebet führte, schildert J. gut im folg., ferner die Gegenbewegung bei den syr. Jakobiten.

6. *Der Hohepriester und die Eucharistie.* Wie J. das Priestertum Christi in der Eucharistia auffaßt, sahen wir oben schon; es entspricht sicher nicht der alten Liturgie, in der, wie J. selbst sagt (z. B. S. 215), Christus selbst als der Priester erscheint, aber nicht bloß in seiner Gottheit als der Konsekrator (wo der Logos als Konsekrator erscheint, tritt auch der Opfergedanke gewöhnlich mit auf, der ja auch wesentlich zum Priestertum gehört), sondern in erster Linie als der Gottmensch, der sein Opfer wieder hinstellt; man lese nur das Troparion vom Karsamstag der griech. Lit. *Σιγησάτω πάσα σὰρξ κτλ.* mit den Worten: *ὁ γὰρ βασιλεὺς τῶν βασιλευνόντων . . . προσέρχεται σφαγιασθῆναι καὶ δοθῆναι εἰς βρώσιν τοῖς πιστοῖς . . .* Vgl. ferner die Jb. 6 S. 113 ff. gesammelten Vätertexte, auch aus der späteren oriental. Kirche; J. selbst zitiert S. 216 f. eine Stelle von Chrysost., *hom. 50 in Matth.*, die zeigt, wie sehr Christus selbst auch in der Messe Priester ist. All dies beweist, daß J. wohl zu viel sagt, wenn er meint, die „Erinnerung an den gottmenschlichen Stifter der immerwährenden Opferfeier auf Erden“ sei „wenn auch nicht erdrückt, so doch überlagert worden durch den Gedanken an den gegenwärtigen Gott, der das Opfer ebenso darbringt, wie er es empfängt“. Gewiß hat die spätere oriental. Liturgie einen stark hieratischen Charakter; die Gottheit des Herrn wird sehr hervorgehoben; aber die Idee der Menschwerdung wird auch in immer neuen Weisen besungen, und so auch gerade der Opfertod, also die menschliche Seite des Opfers. Im wesentlichen stimmt diese oriental. Art ganz mit der urchristl. überein, die auch nichts von der „trauten Menschheit Christi“ (J. S. 215) wußte. J. hat hier wohl den spezifischen Charakter alter Liturgie, der gerade auf dem *mirabile mysterium* beruht, daß Gott — Mensch wurde, zu wenig beachtet. Das zeigt sich, wenn er nach dem „Ursprung dieser Anschauungsweise“ fragt (S. 216 ff.). (Daß diese in der röm. Lit. nicht vorhanden sei, wird schon durch die Sekret von Okt. Epiph. [im Gelas. an *Theophania* selbst] widerlegt: *Hostias tibi D. pro nati tui Filii apparitione deferimus, ut sicut ipse nostrorum auctor est munus, ipse sit misericors et susceptor I. Chr. . .*, wo also gerade die späte Idee von Christus als [der Gottheit nach] Empfänger des Opfers erscheint.) Er glaubt mit E. Bishop, im Antiocheia des hl. Chrysost. (Ende des 4. Jh.) den Ursprung jener geistigen Haltung erblicken zu müssen, die in der Eucharistia die *φρικτὰ καὶ φοβερά μυστήρια* sieht, und er deutet diese als den Ausdruck der „Kluft zwischen dem unendlichen Gott und den sündigen

Menschen“ (S. 222). J. übersieht dabei, daß jede Mysterienfrömmigkeit aus den Komponenten des Schauderns (nicht: der Furcht schlechthin) und des Entzückens zusammengesetzt ist; daß also jene Ausdrücke gerade eine sehr intime Gottverbindung bezeichnen. Sie sind nichts anderes als eine spezifisch oriental. Ausgestaltung des der Eucharistie von Anfang eigenen Mysteriencharakters; die Grundidee ist deshalb auch im Abendland vorhanden, wo nicht selten von dem „Zittern“ vor der göttl. Majestät die Rede ist, u. zw. gerade dort, wo Gott kommt; noch das Tridentinum nennt übrigens die Eucharistie *tremendum mysterium*. — Als „eine abgeschwächte Parallelerscheinung zu diesen dunklen Farben der Furcht“ (?) deutet J. wiederum mit Bishop die „Apologien“ des gall. Typus; sie sind aber doch eher ein Ausdruck des Unwürdigkeitsgefühles und gehen also aus einer ganz anderen relig. Haltung hervor. — S. 225 ff. fügt J. einige Gedanken über „eine andere Ausgestaltung des eucharistischen Gedankens, übrigens in wesentlich späterer Zeit, mehr im Abendlande“ bei; sie hat sich bes. im außerliturg. Gebete ausgewirkt. Es scheint mir nicht richtig, wenn J. S. 227 meint, in der Liturgie beim Gebete „durch Christus“ weile der Gedanke nicht „bei der etwa gegenwärtigen Eucharistie, sondern beim himmlisch verkärten Christus“. Während der Mysterienfeier selbst ist es doch der eucharist. Herr, durch den das Gebet emporsteigt; vgl. etwa Chrysost., *In acta apost.* 21, 4 (PG 60, 176): *μεγάλη τιμή τὸ ὀνομασθῆναι τοῦ Θεοῦ πατρὸς, τὸ θανάτου ἐπιτελουμένου ἐκείνου, τῆς φρικτῆς θυσίας, τῶν ἀφάρτων μυστηρίων* oder Kyrill v. Jerus., *Myst. Katech.* 5, 8 f.: *ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἰλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν Θεόν. . . μερίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσσεσθαι ταῖς ψυχαῖς . . . τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας*. Wenn in den Postkommunionen durch den Herrn die Frucht der Kommunion erbeten wird, so ist eben die Eucharistie als solche nicht mehr vorhanden. — Richtig ist aber, daß die alte Kirche in der Euch. zunächst das Sakrament, nicht die menschlichpersönliche Gegenwart des Herrn sieht, und hinter dem Sakramente den pneumatischen Herrn. — Einen „mehr persönlichen Verkehr mit dem in der Eucharistie gegenwärtigen Christus bedeutet“ nach J. erst das Agnus Dei, unter P. Sergius (689—701) eingeführt; es scheint mir aber fraglich, ob diese, schon in dem uralten Gloria vorhandene, Akklamation trotz ihrer Anwendung auf die Eucharistie hier so aufzufassen ist; sie bezeichnet aber sehr gut das Mysterium des Opfers, wie der von J. S. 230 zitierte Text der ägypt. Basileiosanaphora zeigt: *πνευματικὸν μὲν ἐστὶν τὸ πρόβατον, ἡ μάχαιρα δὲ λογικὴ τε καὶ ἀσώματος*; ebd. Joh. v. Bosra: *agnum occisum super altare videmus*. All diese u. a. Ausdrücke bezeichnen die Mysteriengegenwart des Herrn, also etwas, das dogmatisch und auch psychologisch ganz zu unterscheiden ist von der ma. abendländ. Verehrung des in der Hostie persönlich gegenwärtigen Herrn, die deshalb von der Messe unabhängig ist. Über diese gibt J. S. 231 ff. einige Bemerkungen, die naturgemäß nicht ausreichen. J. scheint sie wie auch die Herz Jesu-Verehrung als eine Reaktion gegen die durch den Gedanken an den göttl. Hohenpriester genährte „Scheu vor dem hl. Geheimnis“ zu betrachten. Es ist aber doch auffällig, daß gerade die Welle der affektiven Frömmigkeit zusammenhing mit einer betonten „Anbetung“ des Sakramentes aus der Ferne und einem Zurücktreten der Kommunion. Es handelt sich eher um 2 Extreme derselben geistigen Haltung. Die Betonung der Gottheit Christi an sich konnte, solange man die Mysterienauffassung der Eucharistie festhielt, nicht von der Kommunion fernhalten; wohl aber die einseitige Hervorhebung der persönlichen Gegenwart des Gottmenschen im späteren Sinne, die zu der außereucharist. Verehrung des Sakramentes führte. Über die eigentlichen Gründe dieser Entwicklung s. etwa Abt Ildef. Herwegen O. S. B., *Kirche und Seele* (s. Jb. 6 Nr. 3), Ed. Dumoutet, *Le désir de voir l'Hostie* (s. Jb. 6 Nr. 302), A. L. Mayer im Jb. 6 S. 92 ff., meine Darlegungen aus dem Gebiete der frühma. Dogmengeschichte Jb. 6 S. 185 ff. und P. Browe S. J. oben S. 83 ff. und 144 ff.

7. *Heiligenverehrung. Geordnete Gebetskomplexe.* Erstere wird zu dürftig charakterisiert: „Derjenigen in Ehren zu gedenken, die in Christus entschlafen waren, war für die Kirche von Anfang an etwas Selbstverständliches. Sie blieben doch erst recht in der 'Gemeinschaft der Heiligen'. Sodann lag es nahe, unter ihnen den Helden, die für den Glauben gestorben waren, einen Ehrenplatz zuzuweisen — die Anfänge der Heiligenverehrung.“ Man vgl. dazu die tiefen Gedanken der alten Liturgie, die ich Jb. 2 S. 18 ff. dargestellt habe, ferner die Forschungen Th. K l a u s e r s über die Cathedra im Totenkult; man wird daraus ersehen, daß ganz andere Gedanken als bloße „Ehrung“ im Heiligenkult mitwirken. Die Gemeinschaft am Mysterium der Erlösung führt alle zum Heile; das Mysterium kann in diesem Sinne für alle dargebracht werden. Wenn „für“ hier nur bedeutete: „in Sachen jemandes“, „in bezug auf etwas“, weshalb hat man es denn später geändert? Außerdem läßt sich der Ausdruck *animae* . . . *pro sit oblatio*, auf den ich Jb. 2 S. 35 hinwies (über D a u s e n d s. Jb. 4 Nr. 357), nicht in diesem Sinne umdeuten. — Im folg. schildert J., wie gerade die röm. Liturgie verhältnismäßig am meisten die Mittlerschaft Christi betont und auch die neueste Reform Pius' X. darauf hienziele. — Die liturg. Form wird aber nicht genügend in ihrer objektiven Bedeutung erkannt, wenn der Hinweis auf den Mittler als „nicht notwendig“, aber „sachgemäß und erzieherisch notwendig“ bezeichnet wird. Wenn christl. Liturgie wesentlich ein Beten und Opfern „durch Christus“ ist, muß dies auch notwendig ausgesprochen werden.

Ich schließe die lange Besprechung mit den Worten L e b r e t o n s: „Je m'excuse de m'arrêter si longtemps sur les imperfections de ce livre; les réserves que j'ai cru devoir faire portent sur la période la plus obscure de l'histoire liturgique [ich füge hinzu: auf eine der Grundfragen liturg. Betens; welche Folgerungen man daraus schon gezogen hat, darüber s. Nr. 53]; elles ne m'empêchent pas de reconnaître les mérites très sérieux de cet ouvrage: consacré à une question du plus haut intérêt, il en éclaire partiellement l'histoire et rendra de bons services aux travailleurs“ (a. a. O. 372 f.).

[51]

J. A. Jungmann S. J., „In der Einheit des Heiligen Geistes“ (Zschr. f. Asz. u. Myst. 2 [1927] 3—16) vertritt die von mir in der vorhergeh. Nr. behandelte Deutung der Doxologie.

[52]

K. Adam, *Durch Christus unsern Herrn.* Der Vortrag steht in dem Buche *Christus unser Bruder* (Seele-Bücherei, hg. von Al. Wurm 6. Regensburg 1926) S. 46—95. A. beklagt das Vorwiegen der „privaten, vulgären Frömmigkeit“ vor der liturgischen und findet in jener eine ausschließliche Verehrung des verklärten Christus. Ist das wohl richtig? Uns scheint, daß der leidende Christus, dann der eucharist. Christus, Maria und die Heiligen eigentlich die Objekte der Volksfrömmigkeit sind, nicht so sehr der verklärte Christus, und daß gerade deshalb auch das „Hinausschreiten über Christus hin zum Vater“ so selten ist. Man könnte also eher sagen, daß gerade die einseitige Betonung des menschlichen, sentimentalen Elements, hinter dem nur noch der „Herrgott“ als der furchtbare Herr und Richter steht, den Mangel der Volksfrömmigkeit ausmacht. Der durch Leiden verklärte Herr ist ja doch der unmittelbare Weg zum Vater. A. aber sieht in der einseitigen Auffassung Christi nach seiner gottheitlichen Wesenheit den Grund der beklagten Erscheinung. Tatsächlich gehören Gottheit und Menschheit in Christus als dem Erlöser untrennbar zusammen. Der Nestorianismus ist ebenso gefährlich wie der Monophysitismus. A. steht zu sehr unter dem Eindrucke des von Jungmann (s. Nr. 51) gezeichneten Bildes, das in vieler Hinsicht verzeichnet ist. Man kann keineswegs nachweisen, daß die antiarianischen Kämpfe eine „völlige Umwandlung der religiösen Haltung“ hervorgerufen haben, die gekennzeichnet wurden durch „das Gefühl einer ungeheuren Distanz des Menschen

vor dem konsekrierenden Gott“, das „Gefühl... der Furcht und des Entsetzens“. „Die Religion wird aus einer Religion der Liebe eine Religion der Furcht.“ Die Messe, die doch von Anfang an Mysterium des Todes Christi war (schon bei Paulus I Kor. 11, 26), soll jetzt zuerst dazu geworden sein und damit etwas „unendlich Schauerliches“, die „grauenvolle Tatsache, daß Gott sich selbst [wo steht das?] für den Menschen schlachtet“. (Die nachtrident. Destruktionstheorien sind von der altchristl. Mysterienlehre verschieden; sie legen eine neue Destruktion in das Meßopfer hinein, während die alte Lehre besagt, daß der blutige Tod am Kreuze mystisch-real, in pneumatischer, unblutiger Weise, Wirklichkeit wird.) — Im Anfang von II. betont A. mit Recht gegenüber Jungmann, daß die Wandlungen des 4. Jh. auch die röm. Liturgie beeinflußt haben. Erst recht gilt heute in ihr nicht mehr der Grundsatz: *S e m p e r a d P a t r e m d i r i g a t u r o r a t i o*. — Die Sätze: „Der Logos gibt der menschlichen Wesenheit nichts hinzu, was eine Bereicherung der menschlichen Natur als solcher bedeuten würde. Er gibt ihr lediglich das Person-Sein“ erschöpfen sicher nicht die Bedeutung der hypostatischen Union. Gewiß besteht das Mysterium der Erlösung zunächst darin, daß Gott Mensch wurde; dies aber geschah, damit der Mensch vergöttlicht werde. Und deshalb ist es gegen Joh. 1, 14 usw., zu sagen, der Kern der frohen Botschaft sei: „nicht daß in J. Chr. Gott leiblich unter uns wohnt, nicht daß wir die *δόξα τοῦ θεοῦ*... schauen auf seinem Antlitz, sondern daß dieser Gott unser Bruder ist“. Auch ist es leicht mißverständlich, zu sagen: Wohl sei die Gottheit ein Wesentliches im Christusbild, aber „nicht das Einzige und — für diese Weltzeit — auch nicht das Vordringliche am Bilde Jesu. Es ist vielmehr nur der goldene Hintergrund, auf dem sich sein menschheitliches Wirken abhebt...“. Erst recht kann man nicht von einer „christologischen Spannung“ reden, der „Spannung zwischen dem *homo Christus Jesus* hier und dem *Deus trinus* dort“ usw. Seit der Auferstehung besteht eine solche „Spannung“ nicht mehr; die noch nicht vollendete Kirche auf Erden aber lebt durch das Mysterium die Passion des Herrn mit, um durch sie zur Auferstehung zu gelangen. — Zu den folg. histor. Darlegungen vgl. oben Nr. 51. — Mit Recht schließt A.: „Ich sehe nur einen Weg der Erneuerung, und das ist jener, den uns Dogma und Liturgie vor Augen halten...: per Christum D. n.“

Der folg. Aufsatz *Christus in der Kirche* (S. 96—129) schildert, wie sich die übernatürl. Wesenheit der Kirche auswirkt in Dogma, Sitte, Kultus. Hier wird u. a., entgegen S. 93, die „gottmenschliche Persönlichkeit“ als Inhalt der Eucharistia bezeichnet. Das „Gedächtnis des Herrn“ wird betont, aber nicht die Gegenwärtigsetzung seines Todes und seiner Auferstehung. — Christus selbst steht hinter dem sakramentalen Wirken der Kirche; das Unpersönliche am Sakrament rettet gerade die Wirksamkeit Christi allein, wie A. wirksam darlegt. — Der schöne Aufsatz *Glaube und Liebe* (ebda [1927]) zeigt, wie die wahre Liebe nur aus dem Glauben hervorgehen kann. Sakrament und Kult dienen der Theophanie der göttl. Liebe. [53/4]

Harold Smith, *Early Liturgies* (London, o. J. [1926?]). Ganz kurze Übersicht in 29 S. über die Geschichte der östl. und westl. Liturgie. L. G. [55]

Gr. Rippel, *Die Schönheit der katholischen Kirche dargestellt in ihren äußeren Gebräuchen in und außer dem Gottesdienste*. Ausgabe in der Bearbeitung von H. Himioben. 30. vermehrte Aufl. mit einer Vorrede und einem Nachtrage von Ign. Stützle O.S.B. (Mainz 1927). Das alte Volksbuch Rippels wird hier in der Form, die Himioben ihm 1841 gab, wieder abgedruckt. Es wird auch jetzt noch dem Volke mannigfache Belehrung über die Riten der Kirche geben, würde diesem Zwecke aber doch besser dienen, wenn die vielen veralteten und irrigen Angaben darin verbessert und ergänzt worden wären. Neu ist ein Anhang, in dem I. Stützle O.S.B. die wichtigsten neueren Feste in einer dem Ganzen angepaßten Form behandelt. [56]

Abtei Maria Laach, *Die Betende Kirche. Ein liturgisches Volksbuch.* 2. Bearbeitung (Berlin 1927). Nachdem die 1. Aufl. dieses Werkes in 20 000 Ex. verbreitet war, wurde die 2. Aufl. zu einer durchgreifenden Neubearbeitung benutzt, die in manchem ein neues Werk darstellt. Vor allem tritt die größere organische Einheit hervor, sowohl im Aufbau wie in der gegenseitigen Berücksichtigung der einzelnen Beiträge. Diese beginnen jetzt mit einer Darstellung der *heiligen Kirche*, betrachten dann das *Priestertum der hl. Kirche*, das *Glied der hl. K.*, das *Opfer der K.*, den *heiligen Tag* und das *hl. Jahr der Kirche*. Neu ist bes. der *hl. Gesang der Kirche*. Es folgt die *Weihe der christlichen Lebensstände durch die Kirche*, der *Kirche Segen im täglichen Leben und im Sterben*. Schon durch diesen Aufbau bekommt das Buch einen mehr volkstümlichen Charakter. Die 1. Aufl. behält daneben in vielem ihren eigenen Wert, bes. für denjenigen, der in den Geist der Liturgie und ihren Mysteriencharakter tiefer eindringen will. Beide Auflagen des vortrefflichen Werkes ergänzen sich gegenseitig; eine hoffentlich bald kommende 3. Aufl. wird wohl eine Synthese bringen. Mitarbeiter waren Joh. Vollmar, S. Stricker, Th. Michels, A. Stock, B. Ebel, Ath. Wintersig, U. Bomm, B. Neunheuser. — Die Ausstattung der 2. Aufl. ist ein entschiedener Fortschritt. [57]

W. Liese, *Glaubensfroh. Des Glaubens Sinn und Glück* (Kirnach-Villingen² [1926]). Die schlichten Aufsätze über Gott, Christus, Kirche behandeln im 3. Teil S. 235 ff. auch die kirchl. Liturgie in einer allerdings unzureichenden Weise. [58]

L. Gougaud O. S. B., *Devotional and Ascetic Practices in the Middle Ages* (London [1927]). Englische Übersetzung des von uns Jb. 6 Nr. 78 angezeigten und empfohlenen Werkes. Die Übers. hat der Verf. zusammen mit seinem Freunde G. C. Bateman hergestellt und dabei einige Verbesserungen und Zusätze gemacht. Das Buch ist dadurch noch wertvoller geworden. [59]

Louis Coulange, *La Messe* (Paris, Rieder, 1927). Im 24. Teil der Sammlung 'Christianisme' von P. L. Couchoud gibt L. C. (hinter welchem Pseudonym sich ein Abbé aus dem *Midi* verstecken muß) eine ganz französisch-rationalistische Geschichte der Messe. Sucht bei Paulus, Clemens Rom. und Tertullian den Anfang in der *Agape*; dazu kamen Gebete, Hymnen, die „Eucharistie“; diese 2 Elemente traten auch in Verbindung mit dem Totenmahl. Erste Entwicklungsphase dann im 2. Jh.: nur Brot und Wein, um Exzesse auszuschließen, im Verband mit Jesu Tod. Einfluß von Markion (so I Cor. 10, um 140); bald darauf antimarkionitische Reaktion, welche die *verba testamenti* hineinbrachte. Die erste Entwicklung vollendet in Hippolytus. Der Leib Christi nur noch symbolisch; für die Menge mehr realistische Auffassung. Im hohen MA 3. Periode; das Opfer des Herrn, Magie, Transsubstantiation, Consecratio durch die *verba testamenti*. Dies alles niedergelegt in der Trienter Lehre. C. sieht im heutigen Meßformular noch Reminiszenzen des alten *memorial du Calvaire* (2. Periode) oder des alten Liebesmahles (1. Per.).

Alles in allem: ein echtes Produkt, vornehmlich im Anfang, des französischen rationalistischen Geistes des 19. Jh. Rekonstruktionen, die auf willkürlichem Gebrauch der Quellen beruhen, und zu leichte Annahme von späteren Redaktionen. Die vergleichende Religionsgeschichte des hellenist. Zeitalters hat C. ganz vernachlässigt. Von den Mysterienreligionen und ihrer Liturgie keine Spur, ebenso wenig als z. B. von den antiken Katakombenmalereien. Ganz unverstanden bleibt auch der prägnante Sinn vieler Worte und Formulare. Daß die Liturgiegeschichte den wahren Sinn z. B. vom Wesen des Symbols wieder entdeckt hat, bleibt diesem französischen Abbé ganz unbekannt. Am besten ist noch der 3. Teil (die Entwicklung der Sakramentsauffassung im hohen MA bis zum Tridentinum). P. H. [60]

Gustave Bardy, *Le sacrifice de la Messe* (Rev. Apologét. 44 [1927] 47—55). Bericht über das Werk von M. M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours* (1926), das die Lehre seit dem

9. Jh. untersucht und dessen Schlußfolgerungen mit denen M. de la Tailles übereinstimmen. [Vgl. Nr. 62.] L. G. [61

Abt A. Vonier O. S. B., *Eucharistic Theology* (The Tablet 149 [1927] 575—577; 610—611). Eingehende Kritik des von Lepin veröff. Werkes *L'idée du Sacrifice de la Messe* (Paris 1926). V. anerkennt vollauf die Klarheit der Darstellung trotz der Fülle des Stoffes, den L. zu bewältigen hatte, da er die Geschichte der Eucharistielehre vom Urbeginn der Kirche an vorführt, obwohl er dies nur zu dem Zwecke getan zu haben scheint, seine eigene Theorie vom Wesen des eucharistischen Opfers zu rechtfertigen. Für ihn besteht das Wesen des Opfers im allgemeinen und des eucharistischen Opfers im besonderen ausschließlich in der *oblatio*, die für ihn den höchsten Akt der Huldigung an die Gottheit bedeutet; die *immolatio* ist kein wesentlicher Bestandteil des Opfers. Christus ist immerwährend im Zustande der *oblatio* vom Momente der Menschwerdung an bis in alle Ewigkeit; deshalb ist sein Opfer ein ewiges Opfer, und wir sind berechtigt, vom himmlischen Opfer Christi zu reden; alle Akte seines irdischen Lebens waren Opferakte, der Kreuzestod ist bloß der vornehmste. L. vertritt lediglich die Theorie des Oratorianers P. Condren (17. Jh.). Das Mysterium der Eucharistie besteht darin, daß Christus sich gegenwärtig macht, so wie er im Himmel ist, als Priester und Opfer, und im immerwährenden Akte der Oblation; dabei wird allerdings nicht außer Acht gelassen, daß auch die Kirche in der Messe Christus opfert unter Zeichen, welche seinen Kreuzestod darstellen („On peut définir le sacrifice de la messe: L'oblation que le Christ fait de lui-même et que l'Eglise fait du Christ, sous les signes représentatifs de son immolation passée.“ L. p. 754). V. zeigt, daß diese Theorie nicht den Anschauungen der christlichen Vergangenheit entspricht und zu wenig die klassischen eucharistischen Termini: *immolare*, *offerre*, *sacrificare* berücksichtigt. L. möchte nur *offerre* im vollen Literalsinn nehmen und dem Worte *immolare* lediglich eine übertragene Bedeutung geben; wenn die großen Gottesgelehrten von *immolare in sacramento*, *in mysterio*, *in aliena specie* reden, so ist das für L. nichts weiter als eine *immolatio* im figürlichen Sinne; damit macht er sich einer *petitio principii* schuldig, indem er einfach als sicher voraussetzt, was erst bewiesen werden müßte. Den Terminus *repraesentare* nimmt er in der modernen französischen Bedeutung von „repräsentieren“: „vertreten“, „repräsentieren“, was Aufgabe eines Bildes oder einer Figur ist, während der scholastische Ausdruck: *Mors Christi repraesentatur* in Wirklichkeit besagt: in der Eucharistie wird der Tod Christi wieder gegenwärtig gemacht. Wenn ein Theologe von einer *immolatio mystica* redet, so heißt das nach L. wieder nichts anders als *immolatio* im figürlichen Sinne. Die 2 Termini: *mystica* und *realis* schließen sich für L. gegenseitig aus („présentent une véritable antinomie“). Damit ist jedes Verständnis der eucharistischen Terminologie unmöglich gemacht. In zahllosen Texten der Theologen und Liturgien begegnen uns die Ausdrücke *oblatio mystica*, *immolatio mystica*, selbst *sumptio mystica*, worunter doch gewiß nicht eine *sumptio* in uneigentlichem Sinne verstanden werden kann. Die Theologen der Vergangenheit nahmen den Terminus *offerre* geradeso buchstäblich wie *immolare*. In der Feier der Eucharistie haben wir zunächst die *oblatio* der Opferelemente (Brot und Wein), und dann, wenn diese Elemente durch die Konsekration *corpus et sanguis dilectissimi Filii* geworden sind, die *oblatio* dessen, was nun nach der Konsekration auf dem Altare ist. — Die Theologen, welche gegen Berengar, Luther, Calvin und Zwingli die wirkliche Gegenwart Christi unter den sakramentalen Gestalten verteidigten, glaubten damit ipso facto die Wirklichkeit des eucharistischen Opfers bewiesen zu haben. Für die „Sakramentalisten“ ist das *sacramentum Corporis et Sanguinis Domini* immer ein wirkliches, nicht figürliches Opfer. Die Opferrealität, d. h. die *immolatio*, *oblatio* und das Opfermahl, ist hic et nunc auf dem Altar unter dem

Opfer-signum. Das Sakrament ist zugleich Bild (*res significans*) und Wirklichkeit (*res iustificans*). Dem *sacramentum Corporis et Sanguinis Domini* kommt es wesentlich zu, mit der realen Präsenz auch den der Vergangenheit angehörenden Zustand der Opferung Christi *hic et nunc* gegenwärtig zu setzen (to render present also the past state of Christ's immolation). Für Berengar war das Sakrament bloß ein *signum*, für die katholischen Theologen, welche gegen ihn *de corpore et de sanguine Christi* schrieben, war es Zeichen und Wirklichkeit. Die Protestanten leugneten die Wirklichkeit des eucharistischen Opfers; denn für sie ist das Kreuzesopfer auf Kalvaria das einzige wahre Opfer. Ihnen gegenüber hielten die Theologen an der traditionellen Lehre fest: das eucharistische Opfer ist die *memoria* des Kreuzesopfers, eine *sacramentalis repraesentatio* desselben. Die Trienter Theologen gebrauchten dies Wort frei gegenüber den Protestanten, ohne zu fürchten, damit die Realität des Meßopfers zu gefährden. Mit dieser Tradition brach Lugo († 1562), welcher lehrte, daß die Gegenwart unter den Gestalten von Brot und Wein für Christus einen *status deterior*, eine Erniedrigung bedeute; gerade in dieser Erniedrigung bestehe das Opfer. Das *signum sacramentale* wird gewissermaßen das Gefängnis Christi. Diese dem Wesen des Sakramentes widersprechende Theorie wurde von Franzelin weiter entwickelt und fand viele Anhänger. Viel anziehender als diese ultra-realistische Anschauung ist die der von V. sog. „Personalisten“, denen zufolge das persönliche Leben Christi im Himmel wesentlich das eucharist. Mysterium bestimmt; die Person Christi in ihrem verklärten und natürlichen Zustand spielt hier eine Rolle in den eucharist. Spekulationen, die den Alten unbekannt war. Zu diesen Pers. gehört de la Taille S. J. und in etwas anderer Form L., dem zufolge das eucharist. Opfer deshalb höchste Wirklichkeit ist, weil es die persönliche Opferung des verklärten Christus im Himmel darstellt. Die Lehre der Pers. entspricht aber nicht der Lehre des hl. Thomas, des Fürsten der „Sakramentalisten“ (S. Th. III q. 81 a. 3). [Vgl. dazu Jb. 6 S. 113 ff.] H. H. [62]

A. Verrièle, *L'idée du sacrifice* (Rev. apol. 44 [1927] 385—404, 556). Ausführliche Darlegung der Ansicht des P. de Condren über das Gabenopfer, eine Ansicht, die durch das Werk Lepins (s. Nr. 62) beleuchtet wird. L. G. [63]

L. Delporte, *Les principes de la typologie biblique et les éléments figuratifs du Sacrifice de l'Expiation* (Lév. 16) (Ephem. Theol. Lovan. 3 [1926] 307—327). Wendet sich gegen Bernardi, *Il santo Sacrificio della Messa* (Treviso 1924), dessen Ansichten bereits Maur Grégoire O. S. B. kritisch beleuchtet hat. Bernardi glaubt alle wesentl. Bestandteile des Meßopfers in den Riten und Zeremonien des alttest. Versöhnungsofers, nämlich in der typischen Bedeutung derselben, zu finden, da im Hebr. die Riten des jährlichen Versöhnungsofers als prophetische Bilder des Erlösungsofers dargestellt werden. Die Zeremonien, welche die Opferung einleiten, der Opferakt selbst und die Blutsprengung im Allerheiligsten bilden nur eine Opferung in 3 gleichwertigen Akten; dementsprechend sind auch das letzte Abendmahl, der Erlösungstod und die Darstellung der Erlösungsfrüchte im himmlischen Heiligtum drei wesentl. Elemente eines und desselben Opfers. D. stellt dies in Abrede. Zunächst legt er in aller Schärfe und Klarheit die Prinzipien der bibl. Typologie dar. Da der typische Sinn ebenso von Gott beabsichtigt ist wie der Litteralsinn, so hat er volle Beweiskraft, nur muß in jedem einzelnen Falle seine Existenz nachgewiesen werden; ferner sind die typischen Elemente und die ihnen entsprechenden Antitypen zu bestimmen, nicht nach Willkür, sondern auf Grund der Offenbarung, wie sie uns von ihren unfehlbaren Organen dargestellt wird.

Diese Prinzipien wendet D. auf Melchisedech und das alttest. Versöhnungsoffer an. Da im Hebr. nur drei Punkte angegeben werden, durch die Melchisedech dem Sohne Gottes ähnlich geworden ist, nämlich sein Name (*rex iustitiae*), sein Titel (*rex pacis*), das Fehlen einer Genealogie, so ist damit die typische

Bedeutung Melchisedechs erschöpft; die figürliche Ausdeutung anderer Einzelheiten, die von Melchisedech berichtet werden, ist nicht berechtigt. Beim Versöhnungsoffer werden vom Verf. des Hebr. fünf Punkte hervorgehoben: 1. die Opferart, 2. die Zubereitung, 3. die Opfermaterie, 4. die Früchte des Opfers, 5. die Verbrennung. Wie der alttest. Hohepriester einmal im Jahre mit dem Opferblut das Allerheiligste betrat, so ist Christus ein für allemal mit seinem eigenen Blute ins himmlische Allerheiligste eingegangen. Der alttest. Hohepriester mußte, ehe er für die Sünden des Volkes das Versöhnungsoffer darbrachte, erst für seine eigenen Sünden opfern; Christus, der heilige, reine makellose Hohepriester, war von dieser Pflicht entbunden. Die Opfermaterie war einerseits das Blut von Stieren und Böcken, andererseits das Blut des Sohnes Gottes. Das Blut der Opfertiere sowie die Asche der roten Kuh konnten nur äußere levitische Verunreinigungen tilgen; Christi Blut reinigt unsere Seelen von den Sünden. Wegen seiner Unwirksamkeit mußte das alttest. Versöhnungsoffer jedes Jahr wiederholt werden; diese Wiederholung ist bei dem vollkommenen Opfer Christi nicht notwendig. Wie die Sündopfer außerhalb des Lagers verbrannt wurden, so ist auch Jesus außerhalb der Stadt gekreuzigt worden. Diese Typologie besteht fast aus lauter Gegensätzen; es ist unmöglich, in den Riten des Versöhnungsopfers prophetische Bilder zu finden, die sich im Opfer Christi erfüllt haben, und daraus eine neue Theorie über das Meßopfer und dessen Verhältnis zum Kreuzesopfer abzuleiten. — Man wird D. im großen und ganzen recht geben. Nur dürfte er zu weit gehen, wenn er behauptet, daß nur die Punkte, welche im Hebr. hervorgehoben werden, typisch ausgedeutet werden dürften, und die typische Bedeutung anderer Einzelheiten leugnet oder in Zweifel zieht. Kann sich nicht der Verf. des Briefes auf die typischen Elemente beschränkt haben, die seinem Zwecke dienlich waren, ohne damit sagen zu wollen, daß man in der typischen Erklärung nicht weitergehen dürfe? Wenn Väter und Kirchenschriftsteller im Opfer Melchisedechs ein Vorbild der Eucharistie sahen, so sind sie wohl im Recht. Die Erklärung des Konzils von Trient (sess. XXII c. 1): *sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit* dürfte größeren Wert beanspruchen, als D. ihr beimißt. H. H. [64]

Ed. Hosp C. Ss. R., *Die Heiligen im Canon missae* (Graz 1926). Es bedarf noch manch mühseliger Vorarbeit, ehe sich eine allseits befriedigende Geschichte des röm. Meßkanons wird schreiben lassen. H. hat mit großem Fleiße alles hagiographisch und liturgisch Bekannte und Wissenswerte über die nichtbiblischen Kanonheiligen zusammengetragen. So hat er nicht nur für den breiteren Kreis, an den sein Buch sich zunächst wendet, zwei Kanongebete zu neuem Leben erweckt, sondern auch eine dankenswerte Vorarbeit im angedeuteten Sinne geliefert. Das scharfe Auge H(ippolyt) D(elehaye)s (vgl. Anal. Boll. 45 [1927] 132) hat in der „ausgezeichneten Bibliographie“ keine nennenswerten Lücken entdeckt. Auch die liturgiegeschichtl. Seite der Literatur scheint ausreichend fest zu sein. Nicht gern vermißt man die L i e t z m a n n s Ausführungen (*Petrus und Paulus in Rom* [1915] 63—70) erweiternde und in etwa verbessernde Arbeit B a u m s t a r k s, *Das Communicantes und seine Heiligenliste* (Jb. 1 S. 5 ff.). Zwei der kleinen Schönheitsfehler: Zu S. 108: Im Comes von Würzburg ist die Station bei Petrus und Marcellinus doch erwähnt (vgl. Rev. Bén. 27 [1910] 51 n. LV). Zu S. 259: Wurde die 3. Weihnachtsmesse ursprünglich in S. Maria Maggiore oder nicht vielmehr in S. Pietro gefeiert? O. H. [65]

J. P. Kirsch, *Die Stationskirchen des Missale Romanum* (Eccl. or. XIX [Freib. i. Br. 1926]). Das als Hilfsmittel für ein besseres Verstehen und Begehen des eucharistischen Mysteriums besonders der österlichen Zeit und der Weihnachtszeit nach seiner heutigen Form im Missale Romanum geschriebene Büchlein wiederholt in seinem 1. Teil im wesentlichen die wertvollen Ergebnisse der schon im Jb. 6 (1926)

Nr. 107 eingehend exzerpierten Studie über die altchristl. Statio und im bes. die röm. Stationen und erweitert ihn um die ausgezeichnete Darstellung der päpstl. Stationsmesse nach den *Ordines Romani*. Im 2. Teil werden dann die einzelnen Stationskirchen in ihrer Geschichte und in ihrer Einwirkung auf die Auswahl der jeweils wechselnden Meßtexte untersucht. In einem Anhang wird eine Tabelle der Stationskirchen und ein Verzeichnis der Stationstage sowie die allgemeine und besondere Literatur gegeben. Die Arbeit ist das Muster einer zugleich wissenschaftlichen und allgemein nützlichen Darstellung eines wichtigen Abschnittes gottesdienstlichen Lebens der Kirche. Zwei abweichende Ansichten seien kurz vermerkt. Auf S. 7 spricht K. von „der Einführung des Weihnachtsfestes, an das zu Anfang des 5. Jh. das Epiphaniest fest angeschlossen wurde“. Mir scheint der Ursprung des Weihnachtsfestes in Rom vor Epiphanie nicht so sicher zu sein. Wie ist es denkbar und mit anderen Tatsachen der Liturgiegeschichte vereinbar, daß in einer Zeit, in der das aus Rom stammende Weihnachtsfest im Orient den ursprünglichen Festgedanken von Epiphanie, die Geburt des Herrn, an sich zog, Rom eben dieses Fest erst eingeführt hätte? Ich hoffe bald in einem größeren Zusammenhang auf diese Frage eingehen zu können. — Auf S. 2 erwähnt K. „freiwillig übernommene Halbfasten“. Tertull., *de ieiunio* c. 1 ff. scheint aber eher eine wirkliche *disciplina*, eine von der Kirche geübte verpflichtende Praxis, vorauszusetzen. Th. M. [66]

G. H. Cobb, *Early Catholic outdoor processions* (The Month 148 [1926] 539—542). Führt das Schauspiel vor Augen, das im alten christl. Rom die Processionen zur Stationsmesse darstellten, und wünscht deren Wiederaufleben. L. G. [67]

Ign. Stützle O. S. B., *Der Katholik im Advent* (Steyl [1927]). Gute, volkstümliche Einführung in den Sinn des Advents und seiner Meßliturgie. [68]

Emmanuel O. S. B., *Notre-Dame dans la liturgie de l'Avent* (La Vie Spirit., Ascét. et Myst. 8 [1926] Nr. 3). Der Advent ist nicht bloß Vorbereitung auf die zeitliche Geburt Christi, sondern auf das Mysterium der Ankunft des Herrn in seiner ganzen Ausdehnung; von hier aus ist die Stellung der hl. Jungfrau in der Advents-liturgie zu betrachten. L. Kl. [69]

A. Meyer, *Das Weihnachtsfest, seine Entstehung und Entwicklung* (Tüb. 1913). Nachträglich sei noch hingewiesen auf dies kleine Buch, das in angenehm lesbarer und auf gründlicher Wissenschaft beruhender Form die Geschichte des Weihnachtsfestes und der Weihnachtsgebräuche wie auch des Epiphaniest festes gibt; freilich wird man manches, bes. auch die religionsgeschichtlichen Parallelen, öfters etwas anders beurteilen; auch ist seit 1913 manches nachzutragen, bes. die Forschungen K. Holls über Epiphanie (s. Jb. 1 Nr. 209 b). Zu der Identifizierung des 5. Jan. mit dem 11. Gamelion = 11. Peritios (Dionysosfeste) usw. gemäß einer Anregung Useners vgl. jetzt E. Norden, *Geburt des Kindes* (1924) 55 A. 4. Wertvoll sind auch die Zusammenstellungen in Kap. 5 und 6 über den Zusammenhang mit deutschem Glauben und Aberglauben; vgl. dazu jetzt auch L. Weiser, *Jul* (1923); s. Jb. 3 Nr. 157. Chr. Stuhlfauth wies im „Tag“ 1927 Nr. 308 hin auf A. Becker in den Bl. f. Pfälz. Kirchengesch. 1927, der den Christbaum als übelabwehrendes Deckengehänge erklären will; vgl. Meyer S. 122. Die Lichter seien nach Fr. Kluge vielleicht im 16.—17. Jh. unter dem Einfluß der indischen Missionen beigelegt worden; vgl. aber Meyer S. 78. — Unrichtig ist S. 3 f. die Beurteilung des altchristl. Pascha. [70]

P. Gebler, *Epiphanie und Weihnachtsfestkreis* (Donauwörth [1927]). *Karwoche und Osterfestkreis* (ebda [1925]). Kurze, praktische Einführung in den Sinn des „Weihnachtsfestkreises“, der „in erster Linie die Offenbarung der Gottesherrlichkeit Jesu Christi und die Huldigung vor Christi Königtum feiern will“; ferner in die Riten des Osterfestes und seiner Umgebung; diese ältere Arbeit bedürfte einer gewissen Ergänzung und Weiterführung; vgl. etwa Jb. 6 Nr. 73. [71]

J. Lortzing, Geistliche Lesungen für die hl. Weihnachtszeit (Paderborn 1927). Ein „Friedensgruß an die Christenheit“ will dieses Buch des Göttinger Pastor em. sein, bestimmt für protest. wie kath. Leser. Den Außen- und Fernstehenden will der protest. Verf. das innere Leben der kath. Kirche erschließen, so wie es in ihrer Liturgie sich ausspricht, und will sie so zum Vertrauen zu dieser Kirche, ja zur „liebenden Zuneigung“ zu ihr führen. In der Tat sucht der Verf. von diesem gottesdienstl. Leben der Kirche mit einem ganz außergewöhnlichen Verständnis für kirchl. Grund- und Glaubenssätze und für kath. Frömmigkeit und mit warmer Begeisterung Kunde zu geben, so daß das Paderborner Generalvikariat dem Buche das Zeugnis ausstellen kann, es bringe „das religiöse Leben der Advents- und Weihnachtszeit so zur Darstellung, wie es der kath. Auffassung entspricht“. Wir müssen allerdings hinzufügen: Obschon dieses religiöse Leben in einem ganz kath. Sinne und im Anschluß an die lit. Texte entfaltet wird, so doch in einer Weise, die ganz aus individueller Empfindung entstanden ist und durchaus eigene Wege geht. Das Kirchenjahr ist dem Verf. die „Darstellung der Wiedergeburt“, die Weihnachtszeit die der „Wiedergeburt in ihrem Anfangsstadium“: Darstellung des Wachstums des neugeborenen göttlichen Kindes in die ihm bestimmte Höhe und Größe (wobei der Eintritt in das öffentliche Wirken als „zweite Geburt“ bezeichnet wird), und zugleich Darstellung des „Werdeganges der Kirche in ihrem kindlichen Zeitalter (Heiligenfeste). Daher ist die Zeitstimmung die „heiter-kindlich-fröhliche“. Diesen Grundanschauungen entspricht der Charakter der kurzen, zwar oft tief und zart, aber, nun sei es gesagt, nicht liturgisch empfundenen Lesungen. Die Geisteshaltung der Liturgie denkt z. B. in der Epiphaniezeit nicht an „Christkindleins Wachstum“ oder gar „Christkindleins Umzug“ (auf das Fest Petri Stuhlfeier), sondern sieht auf die Herrlichkeit des Θεός ἐπιφανής in der ganzen Festzeit. Sie hat es daher auch nicht nötig, nach einem neuen, die Zeit nach Epiphanie (Zeit des Lehramtes) mit dem Weihnachtsfeste verbindenden Gedankenkreise zu suchen und ihn im marianischen Offizium (!) dieser Zeit zu finden. — Diese Hervorhebungen, die noch vermehrt werden können, sollen nicht danach klingen, als ob wir L. seine Eigendeutung zum Vorwurf machen wollten. Sie sollen nur darauf aufmerksam machen, wie wenig sein Buch den Anspruch erheben kann, in der Tat ein objektiver Führer in das Land der Liturgie oder gar „in das Wesen des kath. Gottesdienstes“ zu sein. In seiner gemütvollen Eigenart und als vorbildliches Zeichen eines wahren Friedenswillens kann und soll es aber Segen stiften. U. B. [72]

St. Szureck, Geneza i początki święta M. B. Gromniczney (Ursprung des Festes Mariä Lichtmeß) (Przegląd Teologiczny 8 [1927] 43—57). Nach Nilles wurde bereits im 4. Jh. das Gedächtnis der Darstellung Jesu im Tempel gefeiert und zwar vor Epiphanie; er zitiert hierfür Gregor. Naz., *orat.* 39 *eis ta phōta*. Aus der Beschreibung in der *Peregrinatio Aetherae* (393—396) scheint hervorzugehen, daß dieses Fest, welches in Jerusalem 40 Tage nach Epiph. mit einer Prozession in die Anastasis, mit Predigt und Messe begangen wurde, das älteste Muttergottesfest ist, obwohl es ursprünglich als *festum Domini* gedacht war. Im Orient verbreitete sich das Fest im Laufe des 5. Jh. unter dem Namen *ἐπαπαντή*; in Antiochien wurde es nach Cedrenus (PG 121, 700) 526 eingeführt, in Konstantinopel 541; hier wurde es gefeiert in der Kirche τῶν Βλαχερνῶν. Wann es in den Okzident kam, ist nicht gewiß; jedenfalls existierte es in Rom bereits zur Zeit Sergius' I. (687—701), der als Orientale die Feste der Geburt, Verkündigung, Himmelfahrt und Ypapante (*dies Simeonis quod Hypapante Graeci appellat*) mit größerem Glanze umgab. Im Gelasianum und Gregorianum heißt das Fest bereits *Purificatio Sanctae Mariae*. Später wird es auch *Candelaria* genannt (daher italien.: Candelora, franz.: Chanteleur, engl.: Candelmass, deutsch: Lichtmeß, polnisch: Matka Bozka Grommiczni). Bebeth, *Rationale divinorum officiorum* cap. 71 (PL 202, 86) meint mit Berufung auf Eligius von Noyon, Beda Venerabilis, *de tempor. rat.* 12;

Alcuin, *de divin. off.* 7 usw., durch die Lichterprozession sollte eine von den Heiden am Beginn des Februar veranstaltete Lustrationsfeier verdrängt werden; nach Innozenz III. (PL 217, 510) trat die Lichtmeß an die Stelle der Ambarvalia zu Ehren der Ceres, was nicht wahrscheinlich ist, da die Ambarvalia im Mai stattfanden. Baronius, Benedikt XIV. und Martène nehmen dagegen an, Lichtmeß sollte die heidn. Luperkalien ersetzen (vgl. über diese Gelasius I., *adv. Andromachum*, PL 59, 110—116), die am 15. II. gefeiert wurden. Das Wahrscheinlichste ist wohl, daß die Lichterprozession auf Sergius I. zurückgeht, der verordnete, daß an den oben genannten Muttergottesfesten während der Nacht oder am frühen Morgen eine große Lichterprozession von S. Adriano am Forum nach S. Maria Maggiore stattfinde. In Sakramentarien aus dem 8. und 9. Jh. findet sich eine *Oratio ad luminaria benedicenda* oder *ad benedicendos cereos*. Die heutige Form der Prozession geht ins 11. Jh. zurück. Die Antiphon *Adorna thalamum tuum* wurde unter Sergius I. aus der byzant. Liturgie übernommen. [Zur Ergänzung und Berichtigung vgl. Jb. 2 Nr. 40—43; 4 Nr. 116.] H. H. [73]

L. Gougaud O. S. B., *Les adieux à l'Alleluia* (Eph. lit. 41 [1927] 566—571) bietet Ergänzungen zu früheren Studien über dies Thema. Über die Alleluia-Hymnen; das Begräbnis des All., das durch eine *gleba* dargestellt wurde, unter Klageschreien (*ululantes*); anderswo mehr scherzhaftes Austreiben des All., z. B. in Chartres und Langres Auspeitschen von Kreiseln aus dem Chor in das Paradies durch Kinder noch im 17. Jh. — Schon im 8. Jh. die *dimissio* des All. in verschiedenen Kirchen seit Septuagesima (vorher erst seit dem Beginn der Fastenzeit), u. zw. nach den Laudes des Sonntags; daher der Text des röm. Martyrologiums: *Dominica septuagesimae in qua deponitur canticum Domini Alleluia*. Nach Berthold von Konstanz, *Microl.* 47 hat Alexander II. (1061—1073) die *depositio* an den Schluß der Samstagvesper gesetzt. [74]

R. Tippmann, *Heilige Fastenzeit. Lesungen, Betrachtungen und Gebete für die einzelnen Fastensonntage nebst einer liturgischen Beicht- und Kommunion-Meßandacht* (Paderborn [1926]). Als Lesungen werden die Evangelien (zuweilen auch die Episteln) der Vorfasten und Fastensonntage geboten, an die sich jedesmal eine Betrachtung im modernen Sinne und ein Gebet anschließen. Die Beichtandacht ist insofern „liturgisch“, als sie die üblichen Beichtgebete aus liturg. Texten zusammenstellt. Schade, daß in der „Kommunion-Meßandacht“ (der Ausdruck ist nicht glücklich) die monumentalen Akklamationen des Kyrie eleison durch überflüssige Anhängsel entstellt werden. S. Str. [75]

R. Tippmann, *Die Messen der Fastenzeit. Historisch-liturgisch gedeutet* (Paderborn [1927]). Versucht darzulegen, wie die Texte der einzelnen Messen unter dem Gesichtspunkt des altchristl. Taufkatechumenats „gedeutet werden können“. Ob sie so gedeutet werden müssen, wagt der Verf. nicht zu entscheiden (Vorwort). Tatsächlich hat er sich die Arbeit nicht leicht gemacht und sich gewissenhaft auf objektiver Grundlage zu bewegen versucht. Dies ist ihm wohl auch in bezug auf die Lesungen der meisten Messen gelungen. Freilich glaubt er den Gedanken an den Katechumenat auch in Messen zu finden, die nach seiner eigenen Angabe erst eingeführt wurden, als der Katechumenat infolge der Kindertaufe bereits erledigt war, z. B. in vielen Donnerstagsmessen. Ebenso übersieht er fast ganz, daß der Gedanke an die öffentlichen Büßer in vielen Messen unstreitig vorherrscht. Die gesanglichen Texte lassen sich selten eindeutig erklären, es gehört vielmehr zu ihrer poetischen Eigenart, vieldeutig zu sein. Die Vermutung, die Messen der Passionszeit seien fränkischen Ursprungs, trifft nicht zu. Daß im Tagesgebet des Donnerstags der dritten Woche nicht nur die Weihe der Basilika, sondern auch der Jahrestag und die Messe dieses Tages gemeint ist, unterliegt liturgisch keinem Zweifel. Leider beschränkt sich der Verf. ganz auf die Erläuterung der Vormessen, während es doch gerade heute, da die Messen hauptsächlich für

die Gläubigen in Betracht kommen, wichtig wäre, darauf hinzuweisen, wie die Vormesse im Mysterium ihre Erfüllung findet. Die Schlußbetrachtung läßt allerdings vermuten, daß es sich bei dem Verf. um eine „Untersuchung“ der Eigenart altchristlicher Katechese handelte; in diesem Falle hätte man sich die Schlußbetrachtung ausführlicher gewünscht; der Zweck hätte wahrlich die Mühe gerechtfertigt. S. Str. [76]

G. Antonucci, *Caput Ieiunii* (Athenaeum N. S. 4 [1926] 91—102). Der Beginn der Fastenzeit war ursprünglich nicht bestimmt; sie begann in einigen Gegenden 6, in anderen 7 oder 8 Wochen vor Ostern; deshalb verordnete das 4. Konzil von Orléans (541) can. 2: *ut quadragesima ab omnibus ecclesiis aequaliter teneatur*. Nach dem Liber Pontificalis hätte Papst Telesphorus bestimmt, *ut septem ebdomadas ante Pascha ieiunium celebraretur*. Dieser aus dem 6. Jh. stammende Text soll bloß die damals geltende Praxis sanktionieren. Ehedem hängten in Neapel die Wursthändler und in Cetraro bei Cosenza die Bauern während der Fastenzeit am Fenster eine Puppe mit sieben Truthahnfedern auf. Der die 7 Fastenwochen einleitende Sonntag Quinquagesima hieß deshalb bei den Byzantinern ἀπόκρεως, im Ambrosianischen Rituale (Muratori, *Antiqu. Ital.* IV 870) *carnelevale*, sonst *carnisprivium*, weil mit ihm der Fleischgenuß endete. Somit beschränkte sich der Karneval ursprünglich auf einen Tag, den Sonntag Quinquagesima, den man auch *Carnis laxatio* oder *Carnelevamen* nannte; nach Dokumenten des 11. und 12. Jh. galt er als Termin für Zahlungen wie Weihnachten und Ostern. Kaiser Justinian verbot während der Fastenzeit alle Strafgerichtsverhandlungen; dieses Verbot wurde von Otto III. durch das Edictum (zwischen 996 und 1001) auf alle Gerichtsakte ausgedehnt. Die Fastenzeit war eine Ferienzeit für Gericht und Schule: deshalb wurde der vorausgehende Sonntag Quinquagesima als Freudentag mit Festmählern und Lustbarkeiten, bes. Maskeraden begangen. So lesen wir im *Liber scarapsus* des Abtes Pirmin von Reichenau († 753) § 22: *Cervulos et vehiculos in quadragesima vel aliud tempus nolite ambulare*. Nach Duchesne, *Origines du culte chrétien* (1908) 248 herrschte in Rom seit dem 5. Jh. der Gebrauch, die Fastenzeit mit dem Sonntag Quadragesima anzufangen; da sich auf diese Weise bloß 36 Fasttage ergaben, wurden im 7. Jh. die 4 vorausgehenden Tage hinzugefügt. Nach A. beruht dieses Vorgehen auf einem Kompromiß. Die röm. Kirche drang mit ihrer Praxis nicht durch gegenüber den anderen Kirchen, welche die Fasten mit Quinquagesima begannen; deshalb wählte man einen Mittelweg und schlug im 7. oder 8. Jh. die Hälfte der 7. Woche zur Fastenzeit. Amalarius von Metz (um 820) bezeugt bereits volle 40 Fasttage. Das Konzil von Salzburg (997) spricht can. 10 von der *feria IIII ante initium quadragesimae, quam Romani caput ieiunii nuncupant*. Die mailändische Kirche dagegen behielt die alte röm. Praxis bei. Die Donnerstage der Fastenzeit hatten ursprünglich keine Stationsmesse. In der im 7. oder 8. Jh. geschriebenen *Vita S. Silvestri* (Mombritius, *Sanctuarium* II 508 f.) heißt es: *quintum vero diem quasi dominicam colendam esse constituit*. Nach einem Caesarius von Arles zugeschriebenen Sermo feierten die Heiden den Donnerstag als *dies Iovis*, ein Brauch, den auch Christen annahmen. Da die Verbote des IV. Konzils von Arles (524) can. 5 und von Narbonne (589) can. 15 erfolglos blieben, so wurde verordnet, den Donnerstag wie den Sonntag zu feiern; deshalb entfiel an diesem Tage in der Fastenzeit der Stationsgottesdienst, den nach dem Zeugnisse des Liber Pontificalis und des Anastasius Bibliothecarius erst Gregor II. (715—731) einführte. H. H. [77]

M. Alujas, *El velo de las imágenes en tiempo de Pasion* (Reseña Eclesiástica 19 [1927] 168—172). Nur die Bilder werden verhüllt, die Gegenstand des Kultes sind, nicht solche, die bloß zum Schmucke der Kirche dienen. Die Verhüllung ist nach den Liturgikern ein Zeichen der Trauer. Geschichtlich geht der Brauch auf die alte Bußdisziplin zurück, die seit dem 8. Jh. außer Übung kam, weil die öffentlichen Büßer gewöhnlich in Klöster eingeschlossen wurden; sonst wurden sie beim

Gottesdienste zusammen mit den Katechumenen vor der eigentlichen Opferhandlung verabschiedet. Seit dem 10. Jh. wurden in England, Frankreich und Deutschland am Aschermittwoch die Bilder verhüllt, bes. aber wurde während der Fastenzeit der Altar durch ein großes Velum unsichtbar gemacht, das nur an den Festtagen weggenommen wurde, sonst nur vom Evangelium bis zum *Orate fratres*, und im 13. Jh. auch bei der Elevation. Dieses Velum ist ein Zeichen der öffentlichen Buße: die Gläubigen bekennen sich als Sünder (das gleiche bedeutet die Bestreuung mit Asche, ebenfalls ein Überrest aus der alten Bußdisziplin), als solche, die vom Tempel ausgeschlossen sind bis zur Wiederversöhnung am Gründonnerstag. In Wirklichkeit sind sie nicht ausgeschlossen, aber die Verhüllung des Altares soll an die alte strenge Bußpraxis erinnern. Die Liturgie paßte sich ursprünglich dem römischen Hause an: das Atrium war für die Katechumenen und Büsser bestimmt, das Peristyl für die Gläubigen, der *oecus* oder die *exedra* für die heilige Opferhandlung; wie im griech. und römischen Hause das *tablinum* das innerste Gemach den Blicken der Außenstehenden entzog, so im Gotteshause das *Velum quadragesimale* den Altar.

H. H. [78]

J. Hernaman, *Holy Week Ceremonies in Lucca* (The Tablet 149 [1927] 511). Die Funktionen der Karwoche werden besonders in der Kathedrale S. Martino gefeiert; dort wird der Volto Sacro verehrt, ein aus dem Orient stammender lebensgroßer Crucifixus aus Zedernholz, der der Sage nach von Nikodemus geschnitten wurde. Am Karfreitag wird das sonst selten sichtbare Kreuzbild enthüllt; es öffnen sich die Bronzeschranken des Marmortempels, in dem es aufbewahrt wird; der Erzbischof, die Geistlichkeit und das gläubige Volk kommen hierher zur eindrucksvollen Zeremonie der Adoratio Crucis. Am Abend des Karfreitags findet von S. Frediano aus eine Prozession statt, in der eine lebensgroße Statue des toten Heilands auf einer Bahre von 16 Männern getragen wird; voraus gehen die Mitglieder der Misericordia-Bruderschaft mit den Leidenswerkzeugen; zuletzt kommen 2 Knaben mit dem Sudarium. Es wird das *Vexilla Regis* gesungen sowie ein Muttergotteshymnus, in den das ganze Volk einstimmt. Am Ostersonntag werden in der Sakristei der Kathedrale die Ostereier gesegnet, welche Frauen und Mädchen bringen. Beim Hochamt am Ostersonntag und sooft der Erzbischof pontifiziert, findet die Zeremonie des Werganzzündens statt, die um 1061 von Papst Alexander II. in den Ritus der Papstkrönung aufgenommen worden war und der Kathedrale von Lucca als besonderes Privileg verliehen wurde: bei Beginn des Amtes wird vom Dache ein Eisenkorb herabgelassen und mit Werg gefüllt, das beim Gloria angezündet wird; die sprühenden Funken, die sich über die Menge verbreiten, gelten als Unterpfand des göttlichen Segens.

H. H. [79]

E. Fiderer O. Cist., *Zakrivanje in razkrivanje sv križa* (Verhüllung und Enthüllung des hl. Kreuzes) (Bogoslovni Vestnik 7 [1927] 128—132). Seit dem 13. Jh. tritt das Kreuz mit dem leidenden Christus in den Vordergrund; vorher, in der klassischen Zeit der Liturgie, wurde ursprünglich das Kreuz allein dargestellt ohne die Figur des Gekreuzigten, vielfach als *crux gemmata* (vgl. das Mosaik in S. Pudenziana); später, hauptsächlich in der Zeit von 1000—1250, wurde auch Christus am Kreuze dargestellt, aber Christus als *rex gloriae* mit goldener Krone: *Dominus regnavit a ligno*. Da nun während der Passionszeit die Kirche in ihrer Liturgie Christus als den „Mann der Schmerzen“ verehrt, so verhüllt sie vor dem Passionssonntag seine Königsherrlichkeit. Am Palmsonntag erscheint Christus wieder als König, als *rex Israel*; in Gallien wurde er begrüßt mit der Antiphon: *Ave Rex noster, Fili David, Redemptor mundi* eqs., die Lanfrank († 1089) in den *Decreta pro Ordine S. Benedicti* sect. IV (PL 150, 456) auch für die engl. Benediktiner vorschrieb. Sie wurde auch in das Prozessionale der Zisterzienser aufgenommen; bei der Prozession am Palmsonntag trug ein Diakon das enthüllte Kreuz (*crux discooperta*), vor welchem sich beim Eingang in die Kirche die Mönche

3mal auf die Knie niederwarfen, indem sie die Antiphon *Ave Rex noster* sangen; beim Einzug in die Kirche sangen sie das *Gloria laus*. Am Karfreitag wird wieder die Königswürde Christi gefeiert: *Vexilla regis prodeunt*; daher die feierliche Entfaltung des Kreuzes.

H. H. [80]

E. Neut O. S. B., *Le retour d'Israel* (Bulletin des Missions 8 [1926] 97—106). Berührt auch die christl. Ikonographie, die in den ersten Jh. von den großen Gedanken des Völkerlehrers inspiriert war: im Schoße der Kirche haben sich Juden und Heiden zu brüderlicher Einheit zusammengefunden. Diese Idee bringt das Mosaik von S. Sabina (5. Jh.) zum Ausdruck, das in den beiden typischen Frauengestalten die *Ecclesia ex circumcisione* und die *Eccl. ex gentibus* darstellt zu beiden Seiten der monumentalen Inschrift, in der klar und deutlich der Primat des röm. Bischofs ausgesprochen ist. Wahrscheinlich haben die beiden Frauen auf dem berühmten Mosaik von S. Pudenziana die gleiche Bedeutung. Auf dem Apsidenbogen der christl. Basiliken sehen wir in der Mitte das Lamm Gottes, auf welches aus den Toren von Jerusalem und Bethlehem andere Lämmer zuschreiten, die Auserwählten aus den Juden und den Heiden. Im MA standen sich die Christen aus verschiedenen Gründen feindselig gegenüber. Diese Gesinnung zeigte sich auch in der Ikonographie: seit der karoling. Zeit werden die Heiden repräsentiert durch den Centurio, der zur Rechten stehend Christi Seite öffnet und das Glaubenslicht erhält, die Juden durch den Schergen zur Linken, der dem Herrn den Essigtrank reicht; oder es steht die mit der Krone geschmückte Kirche zur Rechten des Kreuzes und fängt mit einem Kelche das aus der Seitenwunde fließende Blut und Wasser auf, die Synagoge steht zur Linken mit verbundenen Augen, die Krone fällt von ihrem Haupte, das Banner, das sie in den Händen trägt, zerbricht (so ein Glasgemälde in der Kathedrale von Bourges). Manchmal ist es die Synagoge, die Christus mit der Lanze durchbohrt (Lyoner Missale aus dem 13. Jh.). Doch gab die ma. Kunst auch edleren Gefühlen Ausdruck. Ein Glasmedaillon in St. Denis aus der Zeit des Abtes Suger stellt Christus in der Fülle seiner Weisheit dar: 7 Tauben versinnbildeten die 7 Gaben des hl. Geistes; mit der Rechten krönt der Herr die Kirche, mit der Linken nimmt er die Binde von den Augen der Synagoge.

H. H. [81]

E. Neut O. S. B., *La prière pour les Juifs* (Bulletin des Missions 8 [1927] 245—248). Eine Ergänzung zu Nr. 81. L. Canet handelte 1911 in der Rev. des Études Juives über das Karfreitagsgebet, in welchem die Juden als *perfidii* bezeichnet und die Worte *Oremus — Flectamus genua — Levate* ausgelassen werden. Das Wort *perfidia* findet sich auch im *Ordo Baptismi Adultorum*, wenn ein Jude getauft wird; *Flect. genua* und *Levate* wurden erst seit dem 9. Jh. beim Gebete für die Juden ausgelassen, die Aufforderung *Oremus* gar erst im 16. Jh. (Missale Pius' V. 1570). Die Animosität der Christen gegen die Juden fand ihren Ausdruck in dem Attribut *perfidus*. Auch die Auslassung der genannten Worte mag eine Konzession an den Antisemitismus der großen Masse des christl. Volkes gewesen sein, wenn man ihr auch eine symbolische Bedeutung gab (Amalar, Durandus); das wahre Motiv scheint angegeben zu sein in einer Randnote des Sacramentarium von Ratold (oder von S. Vast und Corbie): *Hic nostrum nullus debet modo flectere corpus ob populi noxam et pariter rabiem*. — Zu diesen Ausführungen wird man das eine oder andere Fragezeichen setzen müssen. Es ist kaum anzunehmen, daß der ma. Antisemitismus direkt die kirchl. Liturgie und Kunst beeinflußt habe. Schon Paulus, dessen Herz von Liebe zu seinem Volke schlägt, hat scharfe Worte gegen das ungläubige Judentum und gebraucht stärkere Ausdrücke als *perfidus*. Die Binde, mit der die Synagoge von den christl. Künstlern des MA dargestellt wird, geht auf II Kor. 3, 15 zurück.

H. H. [82]

Francesco Di Capua, *Il ritmo nella prosa liturgica e il praeconium paschale* (Didaskaleion 1927, II). Eine feine Studie über den wunderbaren, ganz antiken

Ostergesang. Der Verf. ist durch seine Studien über den *numerus* in der altchristl. Literatur des Westens schon bekannt. Einleitung über den lyrisch-oratorischen Charakter vieler altchristl. liturg. Texte. Ursprung und Entwicklung des Osterpraeconiums. Die Technik wird genau analysiert; überzeugende Verbesserungen des Textes. Im Aufbau und in der technischen Struktur wird gezeigt, wie die Gesetze der *oratio numerosa* sich hier finden, sowie auch in der Melodie. P. H. [83]

Buchwald, *Osterkerze und Exultet* (Theol.-prakt. Qu.-schr. 80 [1927] 240—249). Die Osterkerze ist ein Brandopfer (Gelas. p. 80 Wilson: *de donis tuis cereum... offerimus... succensum*; Augustin, *civ. dei* 15, 22: *Haec tua sunt... nil nostrum est in eis nisi quod peccamus amantes ordine neglecto pro te, quod conditur abs te*; Ennodius von Pavia [† 523] PL 63, 257—263: *hoc cereum lumen offerimus* usw.; Exultet des röm. Meßbuchs: *incensi huius sacrificium vespertinum... in hac cerei oblatione solemn...*). Die Zusammensetzung aus *cera* und *oleum* (Gelas.) will B. so erklären, daß das Ganze nicht in Kerzenform fest gegossen, sondern in einer Lampe flüssig aufbewahrt wurde; könnte man das aber einen *cereus* nennen? *liquantibus ceris* (für *liquentibus c.*) heißt: „schmelzendes Wachs“. Wenn B. meint, die Worte *qui (ignis) licet sit divisus in partes* usw. deuten auf „Flammen an mehreren Dochten zugleich“, so wird das jetzt in dem Sinne bestätigt, daß die alte Osterkerze 3 Arme hatte; s. Thibaut (unten Nr. 570). — Als Zweck dieser „singulären Opferfeier“ betrachtet B. die Absicht der Kirche, den Neugetauften zunächst einen Gottesdienst vor Augen zu führen, der an die bisher geschaute Formen angeschlossen, d. h. eine Opferflamme mit begleitendem Opferhymnus. [Hier wäre aber doch zu fragen, ob die Neugetauften denn schon am *Exultet* teilnahmen; nach der alten Ordnung kamen sie doch erst zur Meßfeier hinzu; ferner ob das *Ex.* nicht aus der Zeit stammt, wo eine Rücksicht auf heidn. Gebräuche nicht mehr so notwendig war. Darauf deutet doch wohl auch die unbedenkliche Anwendung des Begriffes eines „Wachsopfers“, den die Kirche in der ersten Zeit sicher nicht angewandt hätte und der auch später nicht im streng theologischen Sinn zu nehmen ist.] Bemerkungen über die Gewinnung des neuen Feuers durch Kristall d. h. Brennglas *e coelo*, über den Schlußteil und die gallikanische Herkunft des *Exultet* usw. Die Stelle *divina mysteria* will B., gestützt auf die „Miniaturen der Exultet-Rollen vom Ende des ersten Jahrtausends“, von den „vier lebenden Wesen“ erklären [also doch wohl von dem himmlischen Gottesdienst der Apokalypse]. [84]

F. Cavallera, *A propos d'enquête patristique sur l'Assomption* (Bulletin de Littérature ecclésiastique. 1926, 97—116). Über Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles* (Echos d'Orient 29 [1926] 5—11; 129—143). Sichere Zeugnisse, so glaubte man, für die leibliche Aufnahme der Gottesmutter finden sich im Abendlande nicht vor Gregor v. Tours, im Orient nicht vor Modestus von Jerusalem (634), dessen Festrede auf die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel überdies noch in Zweifel gezogen wird. Jugie führt verschiedene Stellen aus patrist. Schriften der ersten 5 Jh. an, aus denen der Glaube an die Assumptio hervorgehen soll, so Hippolytus, der vom unverweslichen (*ἀσβετος*) Leibe der Gottesmutter redet, Gregorius Thaumaturgus, den Arianer Eudoxios v. Konstantinopel (4. Jh.), nach dem Maria von ihrem Sohne in den Himmel gezogen wird — diese Szene wollen Archäologen auf einem Sarkophag in der Unterkirche von Sta Engracia in Saragossa entdeckt haben —, Gregor Nyss., Epiphanius, Severianus von Gabula, Ephrem, bei dem in 5 Texten von der *ἀφθαρσία* der Gottesmutter die Rede ist, Ambrosius usw. Cavallera lehnt die Beweiskraft sämtlicher Texte ab. Da es sich um die Definierung eines Dogma handelt, so müssen sichere Beweise aus der Tradition gebracht werden; bevor man Texte exegesierte, muß man die Gewißheit haben, daß die betr. Doktrin in der Epoche, aus der die Texte stammen, gelehrt und festgehalten wurde. Unter *ἀφθαρσία* ist in den angeführten Stellen die *in corruptio moralis*, nicht *corporalis* zu verstehen. H. H. [85]

A. Vitti, *Libri apocryphi de Assumptione B. M. V.* (Verbum Domini 6 [1926] 225—234) unterscheidet 4 Überlieferungsformen des *Transitus Mariae*, die kopt., latein.-syr., griech.-syr.-arab.-äthiop.-armenische, die Thomaslegende. Nach der kopt. Tradition starb Maria, bevor die Apostel sich in die Welt zerstreuten, am 18. I.; die Jünger waren Zeugen, wie Jesus ihre Seele in den Himmel trug; der hl. Leib wurde im Tale Josaphat begraben und dort in Gegenwart der Apostel am 9. VIII. von Christus auferweckt und in den Himmel aufgenommen. Nach der latein.-syr. Überlieferung, die besonders im *Transitus V. M.* des Ps.-Melito und in einem Sermo des Johannes von Thessalonich († 680) enthalten ist, schied Maria im 22. Jahre nach der Himmelfahrt des Herrn aus dem Leben in Gegenwart des vom Himmel erschienenen Christus und der wunderbarerweise herbeigeführten Apostel; diese trugen den Leib zu Grabe; dort erscheint wiederum der Herr, der auf Bitten der Jünger seine hl. Mutter auferweckt und in die himmlische Herrlichkeit einführt. Die 3. Redaktion fügt einige neue Züge hinzu: Maria stirbt am 15. VIII. 33; ihre Seele wird in den Himmel aufgenommen, ihr hl. Leib in das Paradies Eden, wo er wieder mit der Seele vereinigt wird. Die Apostel, die 3 Tage am Grabe wachen, schließen aus dem Aufhören der Engelsgesänge, daß Marias Leib ins Paradies übertragen worden sei. Die Thomaslegende endlich, die zuerst bei Juvenalis, Bisch. v. Jerusalem († 450), und später bei Joh. Damascenus erscheint, läßt Thomas drei Tage nach dem Tode der Gottesmutter ankommen; auf seine Bitten öffnen die Apostel das Grab und finden es leer.

Die ältesten Texte gehen sicher ins 4. Jh. zurück; bei den Vätern finden sich dagegen keine Spuren der Legende, weshalb besonders im 9. Jh. manche Kirchenschriftsteller sich gegen das Fest der Assumptio äußerten. Im Oriente wissen der hl. Epiphanius († 403) und Modestus von keiner sicheren Überlieferung, während im Abendlande Gregor v. Tours († 596), *de gloria Martyrum* I 4 die Hauptzüge der Legende wiedergibt, die uns auch im sog. gotischen Missale begegnet. Die Legende scheint in Ägypten entstanden zu sein; nebst vielem Ungeschichtlichen mag sie auch manches Wahre, auf echte Überlieferung Zurückgehende enthalten. H. H. [86]

M. Gordillo Carrasco, *Flores de la Liturgia Asuncionista* (Estud. Ecclesiasticos 5 [1926] 357—361). Verf. hat aus den sämtlichen *Analecta Hymnica* von Dreves-Blume die 164 Stücke ausgesucht, die von Mariä Himmelfahrt sprechen. I. Die Hymnendichter des MA in der Kontroverse über die Himmelfahrt (Beda, Notker Balb.). II. *Destellos de Fe* („Glaubensfunken“): a. Officien (Seckau, S. Severino von Neapel). b. Hymnen. c. Sequenzen (Parma, S. Marie de Limoges, Cap, Salzburg, Ammer, Olmütz, Gottschalk von Aachen). d. Cantica (Limoges, Ammer, St. Florian). III. *Arreboles* (volles Licht über die H.): Sequenz von Tegernsee; Troparium von St. Marcial de Limoges. J. V. [87]

G. Prado O. S. B., *La liturgia Toledana* (Revista Ecclesiástica 57 [1926] 277—282). Die von Kard. Jimenez de Cisneros zur Wiederherstellung des spanisch-westgotischen oder mozarab. Ritus eingesetzte Kommission gab 1500 das *Missale mixtum* heraus, das in Wahrheit nichts anderes ist als eine Vermengung des *Ordo peculiaris* der Mönche mit dem *Ordo catedralis*, der dem Säkularklerus eigen war und nur Matutin (Laudes) und Vesper enthielt mit Ausnahme der Fasttage, an denen auch die 3 kleinen Horen: Terz, Sext, Non hinzukamen. Mit dem *Missale Mixtum Mozarabicum* ist nicht zu verwechseln das *Missale Mixtum Toletanum* oder *Missale Mixtum secundum ordinem primatis Ecclesiae Toletanae*, das bis zur Reform Pius' V. im Gebrauch war. Dieses ist das *Missale romanum* mit den verschiedenen, der Kirche von Toledo eigentümlichen Riten, wie sie in der 2. Hälfte des 11. Jh. nach Unterdrückung des westgotischen Ritus eingeführt worden. Aus diesem Missale ist vieles in den ursprünglichen mozarab. Ritus übertragen worden, wie Pr. durch einen Vergleich des 1550 zu Alcalá gedruckten *Missale Mixtum Toletanum* mit dem *Missale Mixtum Mozarabicum* (PL 85, 522 ff.) zeigt. Das alte ein-

fache Ceremiale der Palmweihe im westgot. Ritus hat dem viel reicheren Toledanischen Platz gemacht, in welchem beim Einzug in die Kirche nach der Prozession zwischen dem Zelebranten und den Kantoren sich folgender Dialog entspinnt: *Attollite portas*... Die Kantoren im Innern der Kirche: *Quis est iste?* Der Priester: *Dominus fortis et potens*. Der Priester mit erhöhter Stimme: *Attollite portas*. Die Kantoren: *Quis est iste Rex gloriae?* Der Zelebrant: *Dominus potens in proelio*. Zum 3. Male ruft der Priester: *Attollite portas* und fragen die Kantoren: *Quis est iste Rex gloriae?* Auf die Antwort *Dominus virtutum ipse est Rex gloriae* öffnen sich die Pforten der Kirche. Am Karsamstage schreibt das *Missale Mixtum* vor: *Coluber cum una candela trium ramorum extincta, quam unus puer portabit. Et accendantur tres rami candela serpentina de novo igne. Post istum pergat unus lector deferens serpentem*. Das ist die geheimnisvolle Schlange, die man noch heute auf vielen Bischofsstäben dargestellt findet; sie scheint keltischen Ursprungs zu sein und in sehr alte Zeit zurückzureichen. Als liturg. Farben schreibt das Toledaner *Missale* vor: rot für Epiphanie und Oktave, grün für das Fest des hl. Johannes des Täufers und für die Palmprozession, gold für die Feste der Heiligen (ausgenommen Apostel und Martyrer), aschgrau für die Fastenzeit vom Aschermittwoch bis Passionssonntag, schwarz vom Passionssonntag bis Ostern; für die Weihe des Chrisam, das Mandatum und den Karsamstag war weiß vorgeschrieben. Am Feste Allerheiligen konnte jede Farbe (*omnibus coloribus*) gebraucht werden; himmelblau war die Farbe für das Dreifaltigkeitsfest und die Sonntage nach Pfingsten (heute in Spanien am Feste und in den Votivmessen von Immaculata Conception). H. H. [88]

G. Prado O. S. B., *Una misa de rito mozarabe* (ebda 57 [1926] 208—218). Beschreibt kurz den Ritus einer mozarab. Messe, wie sie gemäß einer Stiftung des Kard. Jimenez de Cisneros bis auf den heutigen Tag in der Corpus-Christi-Kapelle der Kathedrale von Toledo gefeiert wird. Der Ritus weist verschiedene Anklänge an die byzant. Liturgie auf, so in dem griech. Trisagion, das nach dem latein. Sanctus gesungen wird. Bei der Konsekration werden die eigentlichen Konsekrationsworte: *Hoc est corpus meum, Hic est calix sanguinis mei* eqs., leise gesprochen; aber die darauf folgenden Worte: *Quotiescumque manducabitis hoc, facite in meam commemorationem*, und: *Quotiescumque biberitis, hoc facite in m. c.*, ferner: *Quotiescumque manducaveritis panem hunc et calicem biberitis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat in claritatem de coelis* singt der Priester mit lauter Stimme, und der Chor antwortet jedesmal: *Amen*. Das Credo, das zuerst in Spanien in die Meßliturgie Eingang fand, schließt sich an das unmittelbar auf die Konsekration folgende Gebet, das sogenannte *Post pridie* an; statt *consubstantialem Patri* wird *omousion Patri* gesungen; wieder ein Anklang an den Orient. Zur Kommunion werden die Gläubigen wie in der byzant. Liturgie mit den Worten eingeladen: *Gustate et videte quam suavis est Dominus*. H. H. [89]

G. Prado O. S. B., *Honras funerarias entre los mozarabes* (Revista Eclesiástica 58 [1926] 374—380). Die Totenliturgie des mozarab. Ritus gehört zu den ältesten dieser Art und ist am reichsten an theolog. Gehalte; das Dogma vom Fegfeuer und von der ewigen Bestimmung des Menschen kommt darin mit aller Schärfe zum Ausdruck. Der mozarab. Ritus kennt einen doppelten *Ordo ad commendandum corpus defuncti*, ebenso einen zweifachen *Ordo ad corpus parvuli commendandum*; dazu kommt ein eigener Ritus für das Begräbnis eines Bischofs, eines Priesters, einer gottgeweihten Jungfrau (*devote virginis*). Kommt ein Erwachsener zum Sterben, so wird für ihn der *Ordo in finem hominis Dei* gebetet; dazu gehört die Wegzehrung, der Friedenskuß, den die Anwesenden dem Sterbenden geben, und der feierliche Abschied, wie er wohl nur in den Klöstern gebräuchlich war; denn die uns erhaltenen Ritualien stammen aus den beiden Abteien Silos und S. Millan. Pr. gibt eine kurze Darstellung des sinnreichen Begräbnisritus. Handelt

es sich um die Bestattung eines Bischofs, so öffnet man ihm, nachdem der Leichnam von Diakonen ins Grab gebettet ist, den Mund und legt geweihten Chrisam hinein mit den Worten: *Hoc pietatis sacramentum sit tibi in participatione omnium beatorum* — ein Analogon zu dem in anderen Kirchen herrschenden Gebrauch, den Verstorbenen die Eucharistie mit ins Grab zu geben (vgl. S. Gregor M., *dial.* II 24). Die Gläubigen sollten häufig die Gräber ihrer teuren Hingeschiedenen besuchen; bei diesen Besuchen wurde eine Art Absolution gebetet, in der viel weniger die Furcht und viel mehr die Hoffnung zum Ausdruck kommt als im *Libera me* des röm. Missale. Die alten Ordines des mozarab. Ritus enthielten nicht weniger als 10 Messen für die Verstorbenen, von denen im *Missale Mixtum*, das Kanonikus Ortiz und die übrigen Mitglieder der von Kardinal Ximenez eingesetzten Reformkommission ausarbeiteten, nur mehr einige wenige sich finden. Charakteristisch für den mozarab. Ritus ist die häufige Wiederholung des *Alleluia* im Offizium und in den Messen für die Verstorbenen; auch hierin zeigt sich eine Verwandtschaft mit der oriental. Liturgie. Die alten Ritualien bieten 2 *Officia defunctorum*, eines im Singular, das andere für mehrere Verstorbene. Die gegenwärtige *Agenda mortuorum* ist zusammengesetzt aus Stücken des alten *Ordo Sepulturae* und aus anderen, deren Herkunft sich nicht leicht bestimmen läßt. H. H. [90]

E. Formo, *El resumen del santoral del culto mozarabe* (Homenaje a Menendez Pidal [Madrid 1925] III 532—543). Verf. arbeitet an einer vollständigen Liste der in der Kirche verehrten Heiligen. Er benutzte 1. die mozarab. Kalendarien (alle Hss.); 2. Lektionarien, bes. die Kopien von Buriel; 3. mozarab. Hymnen aus den Missalien und Brevieren; 4. die *España Sagrada* von Florez und *Viaje literario* von Villanueva; 5. toponomastische Auszüge aus dem geograph. Verzeichnis von Madrid; 6. die Kirchentitulare. Hier gibt er eine Zusammenfassung. Die Hl. sind in 3 Kategorien eingeteilt: 1. solche, die vollen mozarab. Kult empfangen; 2. die alten, aber beschränkten Kult haben; 3. solche mit spätem Kult. Wir geben hier die Namen der 1. Gruppe wieder, die nach Unterabteilungen gegliedert ist: Nicht Einreihbare: Agacio m.; Secundus und Martinianus oder Marcinianus. Engel: Michael. N. Test.: Christus; Maria; Joh. Bapt.; die Apostel mit Matthias, Marcus und Lukas; die unschuldigen Kinder; Stephan; Longinus. Päpste: Clemens I.; Sixtus II.; Servandus und Germanus. Martyrer röm. Epoche, Spanien: Eulalia von Merida; Justa und Rufina; Geroncius B. von Itálica; Trepete J.; Crispin B. von Ecija; Torenato B. von Gnadix mit Begl.; Aciscias und Victoria; Januarius und Marcialis; Zoilus. Verisimus, Maximus und Julia von Lissabon; Mancius von Evora; Victor von Braga; Marína? von Limia (Orense); Marcellus von Leon und sein Sohn Lupercus; Vincentius, Sabinus und Cristeta von Avila; Emeterius und Caledonius von Calahorra; Facundus und Primitivus von Sahagun; Justus und Pastor von Alcalá; Leocadia (Toledo); Engracia (Zaragoza); Vincentius (Valencia); Laurentius (Roma); Fructuosus (Tarragona); Cucupate (Barcelona); Felix (Afrikaner). Frankreich: Saturninus (Toulouse); Baudilis (Nîmes); Privatus (Mende); Genis (Arles); Columba (Lens); Dionysius (Paris). Rom: Maria (Sklavin); Sophia und 3 Töchter Fides, Spes, Caritas; Caecilia, Chrysanthus und Daria; Hippolyt, Eugenia, Sebastian, Agnes, Emerentiana, Cosmas und Damian. Italien: Gervasius und Protasius, Felicitas und 7 Söhne von Tivoli (sic); Felix von Nola, Lucia, Agatha. Afrika: B. Cyprian, B. Alexander, Theodulus, Candida, Cyriacus und Paula, Speratus und Marina, Perpetua und Felicitas, Marciana von Caesarea; Felix B. von Tuzzac. Orient: Agape, Chione und Irene J. (Thessalonich); Mucius, Crispinus (Konstantinopel). Kleinasien: Euphemia und Begl. (Bithynien); Tirsus (als Spanier betrachtet), Caesarea von Bithynien; Hadrian und seine Gattin Natalia; Pantaleon, Polykarp, Timotheus; Theodor von Amasea, 40 Martyrer von Sebaste; Dorothea (Caesarea); Georg von Kappadozien; Justina und Cyprian der Zauberer, Thecla, Julitta und Quiriacus,

Gruppe Claudius, Asterius, Domnina, Theomila. Syrien, Palästina: Romanus mon.; Julianus und Gattin Basilissa; Christoph (Lykien); B. Babylas; Nikephorus, Victor und Corona; Sergius und Bacchus; Justus und Arundius; Theodosia J. und Fabius. Ägypten: Marina (als Spanierin betrachtet); Isidor von Alexandria.
J. V. [91]

X. Schmid, *Brevier-Reform, Gedanken zum künftigen Abschluß der Reform des Römischen Breviers unter Einschluß etwaiger Änderungen im Missale* (Luzern 1927). Verf. hat den Geist der pianischen Reform tief erfaßt und die Ergebnisse der liturg. Erneuerung in sich aufgenommen. So bewahrt er sich vor Radikalismus und Subjektivismus. Es handelt sich für ihn hauptsächlich um Verbesserungen und Verdeutlichung des Textes der Pss. und Lektionen. Er wünscht im allgemeinen, daß der Gang des Kirchenjahres noch stärker hervortrete (z. B. Adventspräfation, Antiphonen, Kapitel). Im einzelnen ist zu sagen, daß die Textverbesserungen an den Pss. wohl noch bescheidener zu gestalten wären, als S. vorschlägt, denn die Beispiele beweisen, daß es uns heute wohl schwer ist, sang- und bethbare Pss. lateinisch zu gestalten (S. 17: *instar gregis*). Trotz der Pustet-Kopfleisten läßt sich doch nicht behaupten, Donnerstag sei die Ferie, die dem Altarssakrament geweiht ist (27). Ps. 67 treffen wir doch in den „altehrwürdigen Wechselgesängen“ des hl. Opfers (Offert. Dom. Pentec. u. a.). S. 81: Die Neophyten empfangen die Eucharistie nicht zuerst an Dom. in Albis, sondern in der Taufnacht. S. 66: Steht es wirklich fest, daß Lk. den Stammbaum Mariä hat? S. 80: Gerade die Hymnen, die nicht auf „jambischen Füßen gehen“, sind die innigsten und noch dazu aus einer Zeit, da Latein eine lebende Sprache war, während die Revisoren Philologen wären (vgl. das herrliche „holperige“ *Urbs Jerusalem beata* mit dem glatten *Coelestis urbs Jerusalem*). Gerade im Osterhymnus haben die Revisoren der Glätte und „Theologie“ zuliebe die natürliche Frische zerstört und moralisierende Klänge hineingebracht (vgl. 4. Str. und die majest. 7.). S. 84: Urkundenbuch ist das Brevier in gewöhnlichem Sinne doch. Die alte Fassung der Hymnen vermittelt uns den Geist ihrer Entstehungszeit. S. 90: Die Responsorien der Quadragese sollten erhalten bleiben, da sie der letzte Rest der herrlichen Script. curr. sind und so gut zur Zeit passen. S. 93: Weihrauch der Magier auf den Pontifex statt die Gottheit zu deuten, ist doch ebenso berechtigt. S. 97: Adventspräfation ließe sich wohl kürzer und schöner aus dem Miss. Ambros. ergänzen. S. 102: Dauernde Fixierung des Familienfestes in der Epiphanieoktav wäre liturg. ein Mißgriff, da der verdrängte Sonntag in das Epiphanie-Mysterium sich wunderbar einfügt, während die moralisch-soziale Auswertung des Mysteriums die Oktav stört. Besser am 3. Sonntag nach Epiphanie. S. 144: Wenn die Zahl der Pater noster vermindert werden sollte, dann doch lieber vor und nach den Horen, wo es Zeitmesser für das silentium ist, während es in den Horen (z. B. Offizium O. S. B. und Feriar. Quadr.) Höhepunkt wäre. S. 122: Responsorium nach Ascensio: Alleluia gehört zum Text, es ist ja das Canticum Domini. Wunderbare Zeichnung der Stimmung der Täuflinge, deren Freudenzeit bald ein Ende hat! S. 53: Ob das Bedürfnis des Weltklerus, statt des schlicht großen Ferialoffiziums etwa 2—3mal wöchentlich *Iste Confessor* zu beten, vom Verf. nicht überschätzt wird? S. 56: 7 Schmerzen und Expect. Partus würden auf keinen Fall das Kirchenjahr bereichern, da sie die schlichte Größe des Temporaloffiziums gerade der Passions- und Adventszeit nicht entfernt erreichen. Warum äußert sich Verf. nicht über die übergroße Zahl der Oktaven (bes. im Advent störend)? Würde er es nicht auch begrüßen, wenn die jetzigen Christkönigs-Hymnen durch alte (etwa Sedulius, Prudentius) ersetzt würden? Seine Wünsche bezgl. Bereicherung, sinngemäßerer Kürzung der Väterlesungen erwecken wohl überall freudiges Echo. Wäre es nicht auch möglich, mehrere Doctores zusammen zu feiern und deren Offizium abwechslungsreicher zu gestalten?

H. A. Reinhold. [91 a

B. Jarret O. Pr., *The Dominican Liturgy* (The Tablet 149 [1927] 628—631). Zur Zeit des hl. Dominikus hatte die Liturgie meist lokalen Charakter und war deshalb an verschiedenen Orten verschieden. Der Hl., ein Freund der Liturgie, hat sich jedenfalls bemüht, für seinen streng zentralisierten Orden eine einheitliche Liturgie zu schaffen, die von seinem unmittelbaren Nachfolger Johannes von Sachsen für alle Ordensmitglieder vorgeschrieben wurde. Das zwischen 1239 und 1244 geschriebene Dominikanerbrevier enthält bereits einen genau bestimmten Ritus. Doch gestatteten unter Raymund von Pennafort die Generalkapitel von 1240—1242 den einzelnen Ordenshäusern, den lokalen Riten und Gebräuchen zu folgen. Das Generalkapitel von Köln (1245) beauftragte 4 Ordensbrüder mit der Herstellung eines einheitlichen Offiziums, das 1246 auf dem Generalkapitel von Paris approbiert wurde, aber bei den Ordensbrüdern wenig Anklang fand, so daß das Generalkapitel von London (1250) eine Revision anordnete. Der 1254 erwählte General Humbert de Romans legte die letzte Hand an das Werk, das auf dem Pariser Kapitel 1256 bestätigt und für den ganzen Orden vorgeschrieben wurde; alle liturg. Bücher mußten nach dem Pariser Exemplar hergestellt werden. Clemens IV. approbierte 1267 Humberts Werk, doch gab Honorius IV. 1285 den Generalkapiteln die Vollmacht, Änderungen anzubringen; indessen wurde von dieser Erlaubnis kaum Gebrauch gemacht. 1601 nahm Kard. Baronius im Auftrage des Papstes am röm. Generalkapitel teil und legte demselben verschiedene durch die tridentinischen Dekrete notwendig gewordenen Zusätze und Modifikationen vor. Der Dominikanerliturgie liegt der Prämonstratenser Ritus zugrunde, bereichert durch Elemente, welche oriental. Einfluß verraten, wie z. B. der feierliche Einzug des Subdiakons mit dem Kelche; die Psalmenverteilung ist dem Pariser Usus entnommen. Die Meßrubriken und viele Rubriken der Karwoche stimmen mit denen der Sarum-, Stowe- und Corpus-Missalien überein; das Oblationsgebet ist genau dasselbe wie im Hereford-Missale; die gleichzeitige Opferung beider Konsekrationsmaterien war in Hereford, Sarum, Soissons und in den keltischen Kirchen in Gebrauch. Die Kommuniongebete sind identisch mit denen von Sarum, Bangor und Hereford. Die Sonntage werden gezählt nach der Oktav von Epiphanie und Pfingsten wie in Sarum. Die Sonntagsepisteln und Evangelienperikopen waren andere als im röm. Ritus bis 1601. Der Dominikanerritus wurde angenommen von den Rittern des hl. Kreuzes und mit Gutheißung Innozenz' IV. (1244) von den Deutschordensrittern. Im 14. Jh. wurde er durch Bartholomäus von Bologna für die bekehrten Basilianermönche von Cherna ins Armenische übersetzt; Elemente dieser Liturgie finden sich heute noch im armenischen Ritus. — 1226 wurde das *Salve Regina* zur Komplet hinzugefügt; 1321 wurde das vom hl. Thomas verfaßte *Officium Corporis Christi*, das im röm. Ritus schon 57 Jahre vorher eingeführt worden war, angenommen; im Laufe der Zeit fanden noch verschiedene andere Feste Eingang in den Dominikanerritus. In den Dominikanerklöstern bestimmte der Prior mit seinem Rate die Zeit für Matutin, Prim und Non, nach denen sich die anderen kanonischen Tagzeiten richteten. Das Nachtoffizium scheint zwischen 12 und 3 Uhr stattgefunden zu haben. Der hl. Benedikt und der hl. Bernhard gestatteten den Mönchen für die Nachtruhe 8 Stunden, so daß sie nach dem nächtlichen Offizium nicht mehr einer Fortsetzung des Schlafes bedurften, was im Gegensatz dazu den Prämonstratensern ausdrücklich erlaubt war und auch den Kartäusern 1500 eingeräumt wurde. Die Dominikaner folgten der bei den Benediktinern herrschenden Praxis, deshalb begannen sie die Nachtruhe bei Anbruch der Dunkelheit, so daß natürlich die Zeit des Schlafengehens nach der Jahreszeit wechselte. H. H. [92]

M. Aron, *Sur les Heures Dominicaines* (Bruges 1926). Betrachtungen über die verschiedenen liturg. Tagzeiten eines Dominikanerklosters. A. St. [93]

Alan G. Mc Dougall, *The little Office of Our Lady* (The Tablet 149 [1927] 678) weist auf die verschiedene Gestaltung des *Officium parvum* B. M. V. in den verschiedenen Ordensliturgien hin: bei den Dominikanern, Prämonstratensern, Zisterziensern, Karthäusern und im Brauch von Braga. L. G. [94]

Abt J. Schuster O. S. B., *Per la città santa su le orme di Maria* (Roma 1925). Das fein ausgestattete Schriftchen ist als Gabe für das Jahr des großen Jubiläums gedacht und soll den Pilgern zeigen, wie von den ersten Zeiten des Christentums an in der ewigen Stadt die Verehrung der Gottesmutter in Kunst und Liturgie zum Ausdruck kam. Es ist nur die Zeit vom 5. bis 13. Jh. berücksichtigt; nur ausnahmsweise werden 3 Katakombengemälde erwähnt, nämlich das älteste bekannte Bild der Mutter Gottes im Coemeterium der hl. Priscilla aus dem 2. Jh.; nach Sch. ist es die älteste Darstellung der Anbetung der Weisen, die in den ersten 4 Jh. auf den Katakombengemälden und Sarkophagreliefs so häufig wiederkehrt. In gnostischen Kreisen wurde seit dem 2. Jh. die Taufe Christi im Jordan gefeiert, bei welcher nach ihrer Anschauung der Mensch Jesus göttliche Würde erhielt; diesem Irrtum stellten die Rechtgläubigen das Dogma von der hypostatischen Union entgegen, das in der Anbetung des menschengewordenen Logos durch die Weisen seinen Ausdruck findet; dies war für die Kirche die wahre Theophanie. Ein anderes Bild in den Priscillakatakomben aus dem 3. Jh. vergegenwärtigt uns eine *uelatio uirginis*: der die Zeremonie vornehmende Bischof weist die Kandidatin hin auf die auf einer Kathedra sitzende Gottesmutter, das Vorbild der jungfräulichen Reinheit. Auf einem Gemälde (6. Jh.) des Coemeteriums der Commodilla wird eine Verstorbene, namens Turtura, durch ihre Schutzheiligen Felix und Adauctus Christus vorgestellt, der als Kind auf dem Schoß der Mutter thront; Maria hält in der Hand das Abzeichen der höchsten Würde im römischen Reiche, die *mappula consularis* (ähnlich auf dem Mosaik in S. Maria in Domnica, 9. Jh.); diese *mappula* wurde später das Ehrenzeichen des Papstes, der Diakone der ewigen Stadt und weniger anderer kirchlichen Würdenträger. Sodann wird der Leser durch die vielen Marienkirchen Roms geführt, von denen manche nicht mehr existieren, andere ihren Namen gewechselt haben; besondere Aufmerksamkeit wird natürlich den beiden großen Basiliken S. Maria in Trastevere und S. Maria Maggiore geschenkt; die Mosaikbilder des Triumphbogens der letzteren aus der Zeit Sixtus' III. (432—440) stellen gewissermaßen ein *Evangelium infantiae* dar; der Künstler, wahrscheinlich ein Orientale, schöpfte auch aus den Apokryphen, bes. aus dem sog. Protoevangelium S. Jacobi. In dieser Basilika wurden vor allem die 4 großen Muttergottesfeste: Nativitas, Annuntiatio, Purificatio und Dormitio gefeiert, die Papst Sergius I. (687—701) mit größerem Glanze umgab, indem er nächtliche Lichterprozessionen von S. Adriano am Forum nach S. Maria Maggiore einführte. Am großartigsten war die Prozession in der Nacht vor Assumptio, da in ihr das berühmte Erlöserbild des Lateran und von 18 Diakonen ebensovielen hochverehrten Muttergottesbildern getragen wurden. An solchen war die ewige Stadt von alters her reich. Ursprünglich waren sie nicht Gegenstand liturg. Verehrung, sondern dienten bloß zum Schmucke der Gotteshäuser; die Anfertigung kostbarer Madonnenbilder, die zu den liturg. Utensilien gehörten, geht auf byzant. Einfluß zurück. Nicht wenige der röm. Madonnenbilder sind byzant. Ursprungs, so z. B. die Madonna in S. Domenico e Sisto, in S. Maria Maggiore, s. Bonifacio e Alessio, Ara Coeli, in s. Cosma e Damiano, S. Alfons, S. Maria in Cosmedin usw. Manche mögen während des Bildersturmes nach Italien gekommen sein, andere sind Geschenke byzant. Kaiser und anderer. Die Sitte, hochverehrte Madonnenbilder zu krönen, geht auf den Grafen Alessandro Sforza zurück, der im J. 1636 testamentarisch sein Vermögen den Kanonikern von St. Peter hinterließ mit der Bedingung, die berühmtesten Bilder der hl. Jungfrau mit goldenen Kronen zu krönen. Das erste auf diese Weise gekrönte Bild ist die sog. Madonna della Febbre, jetzt in der neuen Sakristei der Benefiziaten von St. Peter; doch hatte

schon vor dem Vermächtnis des Sforza Clemens VIII. die Madonna in der Capella Borghesiana in S. Maria Maggiore mit einer Perlenkrone geschmückt, die später verloren ging und 1837 von Gregor XVI. durch ein neues Diadem ersetzt wurde. Den Anhang des inhaltsreichen Schriftchens bilden das Verzeichnis der 31 Madonnenbilder, die allmonatlich in ebensoviel Kirchen Roms zur öffentlichen Verehrung ausgestellt sind, und eine Reihe von Gebeten zur hl. Jungfrau, die zum Teil der byzant. Liturgie entnommen sind. H. H. [95]

G. Prado O. S. B., *La santa Biblia en España* (Revista Española de Estudios Biblicos 2 [1927] 111—121) spricht auch über die Verwertung der hl. Schrift in der mozarab. Liturgie: die Offizien dieses Ritus bestehen aus Chorgesängen, d. h. Antiphon oder Responsorium mit seinen Unterabteilungen: *Sono, Vespertinum, Laudes, Matutinarium*. Diese gesungenen Teile sind fast regelmäßig zusammengesetzt aus bibl. Texten mit eingestreuten Orationen, welche die Texte der hl. Schrift kommentieren. Pr. gibt einige Beispiele aus dem sog. *Breviarium Gothicum*. H. H. [96]

T. Hormaeche, *Derecho de San José a la protodulia* (Estudios Eclesiásticos 6 [1927] 4—37) will aus den Vätern und ma. Theologen sowie aus der einzigartigen Stellung des hl. Joseph in der christl. Heilsökonomie nachweisen, daß der Heilige ein Anrecht auf den cultus protoduliae habe. Die verschiedenen Namen, mit denen sein Verhältnis zum Sohne Gottes ausgedrückt wird: *pater putativus, nutricius, adoptivus, legalis* (so Meschler) sind nicht ganz entsprechend; denn die Vaterschaft des hl. Joseph ist *sui generis et prorsus singularis* (Billot), deshalb könnte man ihn eher *pater ineffabilis* nennen. Auf dem Vatikan. Konzil unterschrieben 38 von den 42 anwesenden Kardinälen und 220 Erzbischöfe und Bischöfe eine Petition um Gewährung des cultus protoduliae für den hl. Joseph; doch wurde das Konzil vor der Zeit unterbrochen. 1889 sammelte P. Marabian S. J. zum gleichen Zwecke ungefähr 600 Unterschriften kirchl. Würdenträger. H. hofft die Erreichung des Zieles vom nächsten allgemeinen Konzil.

Weiter geht J. Bover S. J., *De cultu S. Josephi amplificando* (Barcinonae 1926), der außer der Dekretierung des cultus protoduliae oder summae duliae noch verlangt, daß der Name des hl. Joseph in der Messe eingeschaltet werde ins *Confiteor*, in die Orationen *Suscipe Sancta Trinitas, Communicantes* und *Libera nos*. [Dazu weist A. Gaudel in der Rev. des sc. rel. 7 (1927) 532 auf die Bemerkung des Artikels Joseph im *Dictionnaire de Théol.* hin: „que l'Église s'est jusqu'ici refusée à sanctionner cette expression qui semblerait impliquer une coopération intrinsèque de saint Joseph à l'Incarnation“. O. C.] H. H. [97]

A. Frézet, *La Saint-Charlemagne* (La Vie et les Arts lit. 12 [1925/26] 580—586). Karl d. Gr. von Rhabanus Maurus ins Martyrologium eingetragen. 1166 Erhebung aus dem Grabe durch Friedrich Barbarossa mit Zustimmung des Gegenpastes Paschalis III., was damals der Kanonisation gleichkam. Seitdem Kult in mehreren deutschen, französ., belg. Diözesen. In Metz bis zur Revolution im Dom Seelenmesse für Karl, in der Abtei St. Arnold Fest. Jenes beruht auf dem Protest gegen den Gegenpapst; jedoch hat Rom schweigend die Ehrung Karls anerkannt (vgl. Benedikt XIV., *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* I 9, 4). Allmähliche Ausbreitung des Kultes. Ludwig XI. ordnete ihn 1475 für ganz Frankreich an, wo er aber mit dem 16. Jh. wieder mehr und mehr verschwand. Dagegen blieb er in Deutschland, bes. in der Diöz. Fulda und in Aachen (Hauptfest am 28. I. dpl. I. classis mit Oktav). [98]

H. H. Roth, *Die Hörnchensmesse in St. Severin* (Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seels. 3 [1926] 285—287). An jedem Montag in St. S. zu Köln gehalten. Seit dem 10. Jh. bezeugt. Dabei Reliquien ausgestellt: der Leib des hl. S., ein Teil seines hölzernen Stabes, Reliquien der beiden Konpatrone Cornelius und Cyprian, die in

einem reich verzierten Hifthorn (Büffelhorn) geborgen wurden; daher der Name der Messe. [99]

Theodore Baily O. S. B., *Images and Image-Making* (Pax Nr. 83 [1927] 117—128). Allgemeine Bemerkungen über die Bilder, ihren Kult, den Kampf gegen die Bilder, ihren Kult, den Kampf gegen die Bilderstürmer; Ratschläge für die Erneuerung der christl. Kunst. L. G. [100]

A. Molien, *La liturgie des défunts* (La Vie Spirit., Ascét. et Myst. 8 [1926] Nr. 2). Forts. von Jb. 6 Nr. 82. — *La messe des morts*. Bevor es eine eigene Totenmesse gab, hielt man die Tagesmesse. In den Acta S. Polycarpi schon Jahresgedächtnis. Allmählich Feier am 3., 7. bzw. 9., 30. bzw. 40. Tage (die Griechen hatten am 3., 9., 30. bzw. 40., die Römer am 3., 7., 30. das Totengedächtnis); dazu das Jahresgedächtnis. Im MA vielfache Ausdeutung dieser Zahlen. Die eigene Totenmesse nach Cabrol wohl aus dem 4. Jh. Das Leon. hat für Oktober 5 Totenmessen; das Gelas. 13 Formulare für Kollekte, Sekret und Postkomm. der Totenm.; das Gregor. *orationes in agenda mortuorum* für Bischöfe usw. Unter Papst Alexander II. eine Totenmesse neben der Tagesmesse erlaubt. In den Texten der Totenm. wird der Verstorbene vorgeführt, wie er im letzten Kampfe steht. L. Kl. [101]

S. Vismara, *La liturgia dei defunti. La memoria dei defunti in S. Agostino* (Riv. del Clero italiano 7 [1926] 221—225). Augustinus, der seiner Mutter am Altare gedenkt und für sie und seinen Vater Patricius den Leser um ein *suffragium* bittet, gibt in 2 sermones in I ad Thess. cap. 4 seinen Gedanken Ausdruck: die Kirche gedenkt bei ihrem Opfer in besonderer Weise der in Vereinigung mit Christi Leib und Blut Verstorbenen, denen sie durch Opfer und Gebet das *refrigerium* erleht. Die Hoffnung auf die Auferstehung ist der Grund der Liebe und Ehrfurcht, der *cura religiosa*, mit der die Kirche die Leiber der Dahingeschiedenen begräbt. Es war ein glücklicher Gedanke, die Lektionen der 2. Nokturn des neuen Officium defunctorum der Schrift Augustins *de cura pro mortuis gerenda* zu entnehmen. H. H. [102]

Pérennès, *Les litanies des saints dans la prière mortuaire bretonne* (Mélanges bretons et celtiques offerts à M. J. Loth [Rennes et Paris 1927] 155—161). Ein langes bretonisches Totengebet: *Litanïou an oll Zent*, noch sehr volkstümlich in der Gegend von Saint-Evarzec, Scaër und Fouesnant (Finistère); Alter nicht angegeben. Es ist eine Art Litanei in Versen und enthält eine große Zahl von Heiligen sowohl des allgemein kirchlichen Kalenders wie der breton. Hagiographie. L. G. [103]

A. Archdale King, *Holy water, a short Account of the Use of Water for ceremonial and purificatory Purposes in Pagan, Jewish and Christian Times* (Lond. 1926). Verf. hat viel gelesen; er schöpft seine Nachrichten aus allen Quellen; aber seine Darlegungen sind oft schief. Einteilung: 1. Heidn. und jüd. Zeit; 2. Taufwasser und W. für die Kranken; 3. Rituelier Gebrauch des W. im Gottesdienst; 4. Weihwasser bei der Kirchweihe; 5. Besprengung der Häuser, der Kranken und Toten; 6. Östl. Gebräuche; 7. Weihwasser und Weihwassergefäße an der Kirchentür. — Die sonntägliche Asperision ist nach dem Verf. zuerst unter dem Pontifikat Leos IV. (847—855) bezeugt (S. 97). Für den mystischen Sinn der Antiphon *Vidi aquam* (S. 111) hätte er hinweisen können auf Rupert von Deutz, *De diuinis officiis* VII 20 (PL 170, 200) und auf Dom Guépin im Bulletin de S. Martin et de S. Benoît 1908, S. 230. L. G. [104]

F. Ušeničnik, *Slovenska očitna izpoved o liturgiji* (Sloven. formula confessionis generalis in s. liturgia abhibita) (Bogoslovni Vestnik 6 [1926] 265—301). Im Codex Monacensis 6426 (11. Jh.) finden sich 2 Formeln der *confessio generalis* in sloven. Sprache; nach manchen Gelehrten bilden sie einen Teil des *ordo ad dandam poenitentiam*, weil sie sich unmittelbar an den *ordo ad ungendum infirmum* anschließen,

mit dem die *confessio sacramentalis* verbunden war. Dagegen weisen die *ordines ad dandam poenitentiam* des 10. und 11. Jh. eine ganz andere Formel auf als der Cod. Monac.; die Formel der *conf. gen.* war demnach verschieden von der Formel der sakramentalen Beichte. Nach der sloven. Formel ermahnt der Priester die Gläubigen, nach ihm die *verba confessionis* zu sprechen, die durch die *abrenuntiatio* wie bei der Taufe und durch die *professio fidei* eingeleitet werden; dann spricht der Priester eine *oratio deprecativa* und erbittet von Gott die *gratia reconciliationis*. Schon im 10. Jh. war die *conf.* und *absolutio populi* während der Messe üblich, wie aus den Lebensbeschreibungen des hl. Ulrich (973), Salomon III. von Konstanz (919), Hanno von Köln (1075), Godehard von Hildesheim (1025), Bardo von Mainz (1031) ersichtlich ist. Für das 12. Jh. bezeugt Honorius v. Autun die Sitte der *confessio generalis infra missam* nach der Predigt; die von ihm angegebene Formel (PL 172, 824—826) ist ziemlich umfangreich. Diese Sitte erhielt sich auch in späterer Zeit nach dem Zeugnisse des hl. Thomas und des Durandus, des hl. Karl Borromäus und des *Caeremoniale Episcoporum*; besondere Erwähnung verdient das vom Dominikaner Alberto Castellani verfaßte *Sacerdotale Romanum* (Venedig 1523), das sehr verbreitet war; es schreibt die *conf. gen.* nach der Predigt vor, die Formel soll von der Kanzel nach dem Gebete für den christl. Staat, dem Gebete des Herrn und dem Englischen Grube langsam und deutlich (*paulatim et distincte*) den Gläubigen vorgebetet werden. Bei den Slovenen begegnet uns die *conf. gen.* zuerst im 11. Jh., für die spätere Zeit ist sie bezeugt durch die Formeln des Klosters Sittich (14. Jh.), im 17. Jh. durch die Formeln in den Evangelien- und Epistelbüchern. Die Synodus Oberburgensis schrieb 1604 allen Priestern den Gebrauch des *Sacerdotale Romanum* vor.

Über diese sogenannte *confessio liturgica* handelt auch R. Pasté, *La confessione liturgica* (La scuola cattolica S. 5 vol. 22 [1922] 47—58). S. Jb. 2 Nr. 159.
H. H. [105]

J. Kreps O. S. B., *La Rose d'or* (Quest. lit. et par. 11 [1926] 71—104, 149—178). Die vom Papste an die Fürsten geschenkte Goldene Rose, seit dem 13. Jh. als Symbol der Freude betrachtet, war ursprünglich Symbol der Passion und Auferstehung Christi. Kr. glaubt ihren Ursprung im 4. Jh. in der Liturgie von Jerusalem zu finden. Form, Segnung, Übergabe, Empfänger der Rose. [Über das orient. Symbol der fünfblättrigen Rose s. Jb. 4 Nr. 193.] [106]

R. James, *The origin and development of Roman liturgical vestments* (Pax. The Quarterly Review of the Benedictines of Caldey 1926, 26—46; 132—144). Die liturg. Gewänder haben sich aus den bürgerlichen Gewändern, wie sie in den ersten christl. Jh. getragen wurden, entwickelt; nur die Toga, das Ehrengewand des röm. Bürgers, kommt dabei nicht in Frage. Statt der Toga trug man im gewöhnlichen Leben die *penula* oder *phenolium*, auch *amphibalum*, *planeta* oder *casula* genannt (*quasi minor casa, eo quod totum hominem tegat*, sagt S. Isidor Hisp.), aus der das priesterl. Meßkleid entstanden ist. Die *casula* war aber nicht, wie im *Dictionnaire d'Archéol. chrét. et de Lit.* behauptet wird, ein kreisförmiges Gewand mit einer Öffnung für den Kopf in der Mitte, sondern hatte konische Form; so erscheint sie auf den alten Bildern und Mosaiken; diese Form weisen auch die ältesten noch erhaltenen *casulae* auf, so die Kasel des hl. Regnobert in Bayeux (11. Jh.), die Kaseln des hl. Thomas von Canterbury in Sens und Tournai, eine Kasel der Kathedrale von Würzburg u. a. Die Albe war ursprünglich die *tunica manicata alba*; sie hieß auch *tunica talaris*. Die aus Dalmatien stammende *tunica Dalmatica*, die bloß bis zu den Knien reichte und weite Ärmel hatte, war seit dem 4. Jh. in Rom das liturg. Gewand des Diakons; später erhielten auch die Subdiakone eine Tunika, die der Dalmatica ähnlich war, aber ohne deren Schmuck. Statt der späteren Stola wurde in den ersten Zeiten das *orarium* getragen, eine Art Handtuch zum Abtrocknen des Gesichtes (daher der Name, von *os* = Mund), auf der linken Schulter, so daß

es hinten und vorn herunterhing; seit dem 8. Jh. trug es der Diakon unter der Dalmatika. Wie der Name *orarium* durch *stola* ersetzt wurde, ist nicht klar. Aus Verordnungen des 4. Konzils von Toledo geht hervor, daß Bischöfe, Priester und Diakone die Stola trugen; das Konzil von Braga (675) bestimmte, daß der Priester die Stola um den Hals lege und über der Brust kreuze. Die Manipel war eine Art Taschentuch, das am Arme getragen wurde und dem Priester und Diakon reserviert war, aber seit dem 11. oder 12. Jh. auch den Subdiakonen verliehen wurde, da seit dieser Zeit der Subdiakonat zu den Ordines maiores gerechnet wurde.

Anfangs waren die liturg. Gewänder, speziell die Kasel, aus Wolle, später wurden sie aus Seide und Gold angefertigt. Im 9. Jh. verordnete Bischof Riculph von Soissons, daß seine Priester sich nur solcher kostbarer Gewänder bedienen sollten. Die *casula*, die den ganzen Körper umschloß, wurde symbolisch auf die Liebe gedeutet (Bruno von Segni), Rupert von Deutz sieht in ihr ein Symbol der Einheit und Unversehrtheit des Glaubens. Die ma. Kunst, die im 13. Jh. ihren Höhepunkt erreichte, geriet vom 14. bis 16. Jh. allmählich in Verfall; aber trotzdem erhielt sich die alte Form der *casula*; in England zeigt noch der Kupferstich des Bischofs Purseglove († 1579), der im vollen Pontifikalornat dargestellt ist, diese alte Form. Die liturg. Gewänder waren reich verziert, selbst mit Juwelen besetzt. Es ist sinnlos, römische und gotische Kaseln zu unterscheiden. Die got. Kunst änderte nicht die gewöhnliche Form der röm. Kasula, sondern brachte bloß eine ihrem Stile entsprechende Ornamentierung an. Der Ausdruck „gotisch“ als Bezeichnung einer besonderen Form der Kasel im Gegensatz zu der sog. „römischen“ ist modernen Ursprungs; es ist eine Tatsache, daß die meisten der heutigen „gotischen“ Kaseln der ursprünglichen röm. Kasel viel näher stehen als die modernen sogenannten „römischen“ Kaseln. Diese letztere Form geht ins 15. Jh. zurück. Damals begann man zur Anfertigung der liturg. Gewänder schwere Samtstoffe und Silberbrokate zu verwenden, die wenig biegsam waren. Damit diese steifen Gewänder nicht allen unbequem wären, wurden sie im 16. und 17. Jh. immer mehr zugeschnitten und gestutzt. Die Geschichte der Entwicklung der liturg. Gewänder in dieser Periode ist überaus traurig, wenn man überhaupt von „Entwicklung“ reden kann; besonders dem 18. Jh., das den Tiefpunkt der liturg. Kunst bedeutet, verdanken wir die häßlichen Formen, die man als Karikaturen der traditionellen Formen bezeichnen kann. Es fehlte nicht an Versuchen, dem Degenerationsprozeß Einhalt zu gebieten. Der hl. Karl Borromäus erließ für die mailändische Kirchenprovinz diesbezügliche Verordnungen, die vom apostol. Stuhle approbiert wurden. Die Kasel sollte etwas mehr als 3 Ellen weit sein, so daß sie, wenn sie über die Schulter fällt, eine Falte von einer Spanne bilde. Nach dem Zeugnisse verschiedener Autoren, darunter Benedikt XIV., wurden derartige Kaseln noch bis ins 18. Jh. bei den feierl. Funktionen der Cappella Papalis getragen, wie sie auch gelegentlich noch in Frankreich und Deutschland im Gebrauch waren. Die röm. Kasel, in der Papst Bonifaz VIII. 1303 begraben worden war und die 1605 intakt in seinem Grabe gefunden wurde, hat nur ein wenig größere Maßverhältnisse als die von Karl Borromäus vorgeschriebenen. Nur bei einer solchen Kasel findet die Rubrik des Caeremoniale Episcoporum (lib. II cap. VIII § 19) Anwendung: *Episcopus induitur planeta, quae hinc inde super brachia aptatur et revolvitur, ne illum impediatur*. Gavanti, der in seinem *Thesaurus* I p. V andere Maße angibt, stützt sich ausschließlich auf die zu seiner Zeit geltende Praxis, nicht auf Geschichte und Tradition. Ähnlich wie der hl. Karl Borromäus tritt im 17. Jh. Bischof du Saussay von Toul in seiner *Panoplia Sacerdotalis* für die alte Form der Kasel ein, die, weil sie die übrigen liturg. Gewänder und den ganzen Körper des Priesters bedeckt, die Liebe versinnbildet (vgl. *Pontificale Romanum*: *Accipe vestem sacerdotalem, per quam charitas intelligitur*). So schreibt auch das alte Rituale von Rouen vor, die Kasel solle so weit sein, daß sie wenigstens die Arme ganz bedecke; deshalb soll sie aus einem biegsamen Stoffe

angefertigt werden. Kard. Bona, *Reg. Liturg.* l. I c. XXIV § 8 meint, es gebe kein päpstl. Dekret und keine Konzilsentscheidung, wodurch die Zustutzung und Veranstaltung des Meßgewandes gerechtfertigt werden könne. Aber selbst im 18. Jh. war die alte weite Kasel noch nicht ganz außer Gebrauch gekommen. Martène beschreibt in seinem *Voyage Liturgique* (1717) die schönen Vollkaseln, die er in Zisterzienserklöstern und in Beauvais gesehen hatte. Durch Le Brun, *Explicatio Missae* (Venetiis 1770) t. I p. 26 erfahren wir, daß zu seiner Zeit die Vollkaseln auch gelegentlich in Notre Dame zu Paris, in der Karthause, in der Abtei S. Denys benützt wurden, ebenso in der Kathedrale von Metz während des Advents und der Fastenzeit. Magri klagt in seinem *Hierolexicon* (Venetiis 1735) ad vocem *Casula*, das Meßgewand sei so zugeschnitten, daß es eher einem Mönchskapulier als einer Kasel ähnlich sehe; er lobt die Griechen, daß sie die ursprüngliche Form erhalten haben.

Ähnlich wie der Kasel erging es dem *superpelliceum* oder Rochett. Anfangs reichte es fast bis zum Boden und hatte weite Ärmel wie eine Benediktiner-Kukulle; erst in verhältnismäßig neuerer Zeit erhielt es die jetzige stark verkürzte Form.

In England sind die Katholiken vielfach gegen das alte lange Rochett eingenommen, weil sich die Anglikaner desselben bedienen; sie bedenken nicht, daß es sich hier nicht um eine von der sog. Reformation eingeführte Neuerung handelt, sondern um ein liturg. Kleidungsstück, das in dieser Form lange vor der Reformation in der kathol. Kirche im Gebrauche war. Zum Schlusse spricht J. den Wunsch aus, es möchte die alte echte röm. Form der liturg. Gewänder wieder zur Geltung kommen gegenüber den Karrikaturen dieser altherwürdigen Formen, die mit Unrecht als römisch bezeichnet werden. H. H. [107]

V. Monastische Liturgie.

Ursière Berlière O. S. B., *La Liturgia nell' Ascetica monastica. La Messa e l' ufficio divino* (Riv. liturg. 14 [1927] 149—157). Nachfolge Christi fordert vom Mönch Kenntnis der Geheimnisse Christi, seiner Heilstaten und Heilmittel und Verbindung mit ihnen: durch Lesung und Betrachtung des Evangeliums, Vereinigung mit der Kirche in Liturgie und Sakrament. Das Kirchenjahr im Einklang mit den wichtigsten Vorgängen des geistlichen Lebens. Die Liturgie für den Mönch Mittelpunkt, Herd und Quelle seines geistlichen Lebens. Das Opfer Herzstück der Liturgie. Die Liebe zur Messe einer der Charakterzüge der großen Heiligen des monast. Ordens. Zeugnisse die Werke von Greg. d. Gr., Beda, Paschasius Radbertus, Haimo, Raban, Ratramnus, Adrevald v. Fleury, Rather, Heriger v. Lobbes, Durandus v. Troarn, Lanfrank, Alger, Guitmund v. Aversa, Anselm, Peter d. Ehrw. u. a. Zeugnisse aus den Lebensbeschreibungen der hl. Cuthbert, Wolfgang, Anselm v. Lucca, Odilo. Andere geschichtl. Zeugnisse zahlreich. In den Klöstern Entwicklung von der einen Messe für die klösterliche Gemeinde an Sonn- und Festtagen (S. Benedikt) zur täglichen Messe jedes Priesters. Im 7. Jh. tägliche Konventmesse. Zunahme mit Wachstum der Heiligenfeste, der Zahl der Priester, der Suffragien für die Verstorbenen. Auch täglich 2 oder 3 Konventmessen. Die Privatmessen nicht pflichtmäßig, nicht täglich, an gewissen Festen, wo die ganze klösterliche Familie kommunizierte, verboten. Bei den Kluniazensern ein Rest der alten Concelebration: der Priester und seine Assistenten empfangen die hl. Kommunion von derselben Hostie; ebenso Priester und Diener in der Privatmesse. Üblich auch Kommunion unter beiden Gestalten. Gottfried v. Admont und Petrus v. Cella über Empfang und Bedeutung der Kommunion. Bekannt die klösterlichen Bräuche bei Bereitung der Hostien. Erneuerung der hl. Gestalten jede Woche. Aufbewahrung in goldener Taube, die über dem Altar schwebt (s. Civiltà Catt. s. XVI vol. 8 [1896] 463—471, II 213—221). — Guéranger im Sinn des hl. Augustinus: Kirche = Gemeinschaft zum Lobe Gottes. Augustinus über

Liebe und Lobgesang. Geistliches Leben des Mönchs und Chorgebet: Leben oder Mechanismus. Rupert v. Deutz über Verständnis der liturg. Handlungen: nötig Wissen und Religion; „Annus circa sacramentum“ vom Kirchenjahr; die christlichen Sakramente und die von den Aposteln und ihren Jüngern eingesetzten Riten anstatt der „orgia der Griechen“; hoher Wert des kirchl. Gesanges. Neuer Aufschwung der liturgischen Dichtung im 10., bes. im 11. und 12. Jh.: Tropen, Sequenzen, neue Offizien; liturgische Dramen; hier weniger bekannte neuere Literatur: K. Young, *The home of the Easter Play* (Speculum 1926 p. 71—76); P. E. Kretzman, *The liturgical element in the earliest forms of medieval drama* (Minneapolis, University 1917); N. C. Brooks, *The sepulchre of Christ in art and liturgy* (Urbana, Univ. of Illinois 1922) [s. Jb. 5 Nr. 447]; bes. Gust. Cohen, *Histoire de la mise en scène dans le théâtre religieux français du Moyen Age* (Paris 2 1926). Schwierigkeiten im *pensum servitutis*. M. R. [108]

Edward Gwynn, *The Rule of Tallaght* (Hermathena 44 [2. Suppl.-band] 1927). Gw. veröff. 1911 zusammen mit W. J. Purton einen äußerst seltsamen Text über die liturgischen und andern Bräuche der Celi De (gewöhnlich: Kuldeer) von Tallaght (Irland), ein Kloster, das 769 von Mael Ruain († 792) gegründet wurde. Diese Notizen wurden wohl in der 1. Hälfte des 9. Jh. von einem Unbekannten auf irisch aufgezeichnet. Die Ausgabe Gw.s (nach dem Ms. 3 B 23 der Bibl. der Royal Irish Academy zu Dublin) trägt den Titel: *The Monastery of Tallaght* (Proceedings of the R. I. Ac. XXIX sect. C. [1911] 115—179). Das Ms. G. 36 der Bibl. des Franziskanerkonvents von Merchant's Quay zu Dublin enthält die in neuerem Irisch (17. Jh.) abgefaßte Paraphrase eines Textes, der zahlreiche Ähnlichkeiten mit den genannten Notizen aufweist: Diese Paraphrase wird nun von Gw. veröffentlicht. Sie ist auch, aber weniger eng, verwandt mit der Regel der Celi De, die ebenfalls ins 9. Jh. zurückgeht und mit Tallaght und Mael Ruain zusammenhängt. Von diesem Text (zuerst 1864 von William Reeves veröff.) gibt Gw. eine neue Ausgabe, begleitet von einer neuen engl. Übers. (S. 64—103). In der Einleitung (S. V—XXVI) vergleicht er auch diese beiden Texte mit einem, im 8.—9. Jh. auf altirisch verfaßten, Poenitentiale, das von ihm veröff. wurde (Ériu 7 [1914] 121—195), und zeigt die Bedeutung dieser verschiedenen Schriften sowohl für die Kenntnis der monastischen Observanzen und asketischen Bräuche wie für das Verständnis der rituellen Übungen der Celi De in jener Zeit. L. G. [109]

L. Gougaud O. S. B., *Étude sur l'Ordo monasticus de Culross* (Rev. d'Hist. eccl. 23 [1927] 764—778). Veröff. von Marianus Brockie in der 2. Aufl. des *Codex regularum* von Lucas Holstenius (Augsburg 1759) II 62—66 (schlechter Abdruck PL 59, 561) mit ganz falscher Beurteilung. Es ist kein *Ordo*, sondern ein Bericht über das asket. und liturg. Leben der sog. Kuldeer von Culross, ebenso wie die entspr. Kapitel in der *Vita S. Davidis* des Ricemarch († 1099), mit der G. den angebl. *Ordo* vergleicht; beste Ausg. der *V. D.* von Wade-Evans 1913. — Der Abt hält täglich nach den *matutinae laudes* das Meßopfer: *debitam dominici corporis oblationem puris sacrabat manibus*. Im Chor *nullus oscitare, nullus sternutationem facere, nullus salivam iacere licenter auderet*. Nach jedem Psalm der Vigilien Prostration. Nach dem Chorgebet privates Gebet. In der Nacht vor Sonntag Wachen; *una hora post matutinas laudes* Gewissenserforschung und dann Beichte beim *pater spiritualis*. — G. gibt eine Übersicht über das liturg. Leben der Mönche und verweist zum Vergleich u. a. auf seine Arbeit *Règles de bienséance pour le chœur* (Eph. lit. N. S. 1 [1927] 186—188), s. unten Nr. 335; für die häufigen Kniebeugungen der Iren (vgl. Walahfrid Strabo, *De exord. et increm.* 25) auf *Some liturgical and ascetic Traditions of the Celtic Church. I. Genuflexion* (Journ. Theol. St. 9 [1908] 556—561) usw. — Der wohl späte Kompilator des *Ordo* hat die *V. D.* benutzt, auch in den liturg. Teilen. [110]

A. Bouvilliers O. S. B., *The Abbey of Fleury and the relics of St. Benedict* (Pax, The Quarterly Review of the Benedictines of Caldey N. 77 [1926] 339—344). Die Abtei Fleury an der Loire wurde 644 gegründet; die prächtige Basilika stammt aus dem 11. Jh. Nach alter Tradition hat der hl. Mommolus, 2. Abt von Fleury, 653 die Reliquien des hl. Benedikt von Monte Cassino in sein Kloster gebracht. Zeugen für diese Überlieferung sind die Martyrologien des hl. Beda, des Wandelbert, Rhabanus Maurus, Notker und die Chronik des Regino von Prüm; auch Paul Warnefried (Paulus Diaconus), Mönch von Monte Cassino, berichtet von dieser Übertragung. Papst Zacharias und Abt Petronax von Monte Cassino verlangten 750 umsonst von den Mönchen von Fleury die Restitution der Reliquien. 1107 wurden dieselben in Gegenwart der Bischöfe von Orléans und Auxerre in einen vergoldeten Silberschrein eingeschlossen. Dieser fiel später den Hugenotten zum Opfer; doch blieben die heiligen Gebeine erhalten, die am 27. Mai 1581 durch den Prior L. Louis Pattin wieder in einem Reliquiar aus Holz geborgen wurden, das 100 Jahre später von den Mönchen der Kongregation von St. Maur durch einen Silberschrein ersetzt wurde; das jetzige goldene Reliquiar wurde 1880 angefertigt. 1840 gab der Bischof von Orléans einen Teil des Hauptes der Abtei Solesmes; 1857 schenkte Bischof Dupanloup andere Reliquien an das Kloster Einsiedeln. Die Abtei Fleury war 1789 unterdrückt worden. Bisch. Dupanloup übergab die Basilika, die jetzt als Pfarrkirche dient, den Mönchen von Pierre-qui-Vire, die heute noch an ihr den Dienst versehen und jährlich am 11. VII. unter großer Beteiligung der Gläubigen das Fest der Übertragung der Reliquien des hl. Benedikt begehen. H. H. [111]

A. Bouvilliers O. S. B., *The relics of St. Scholastica* (ebda Nr. 80 [1926] 229—237). Die Reliquien der hl. Scholastika kamen mit denen des hl. Benedikt 653 nach Fleury-sur-Loire und von dort nach Mans in die Kollegiatkirche St. Peter, bis Königin Rachilda, 2. Gemahlin Karls des Kahlen, sie 874 in die königl. Abtei Invigny-les-Dames (Diözese Verdun) übertragen ließ. Dort blieben sie bis zur Aufhebung des Klosters 1792; die Äbtissin Victoria Wassinhac brachte sie in Sicherheit auf das Schloß Imécourt. 1804 übergab sie die Reliquien dem Bisch. d'Osmond, der sie in der Pfarrkirche von Invigny beisetzte. 1906 wurde ein Teil der Reliquien nach Mans gebracht für die aus dem 11. Jh. stammende Kirche der hl. Benedikt und Scholastika, die vollständig restauriert und 1922 von Bisch. Grente neu konsekriert wurde. Kleinere Reliquienteilchen sind im Besitze anderer Kirchen und Klöster. Die hl. Scholastika ist Patronin von Mans. Ihr Fest am 10. II. wird in Frankreich zuerst erwähnt im Martyrologium des Mönches Usuard, in Deutschland zuerst von Wandelbert von Prüm (um 845), dann von Rhabanus Maurus und Notker. Gewöhnlich wird die Heilige als Äbtissin dargestellt, meist mit dem Buch der hl. Regel, einmal auch mit einer Lilie. Bisweilen hat sie ein kleines Kind zu ihren Füßen, weil sie angerufen wurde zum Schutze der Kinder gegen Krankheiten. H. H. [112]

J. Godefroy, *Bibliothèque des Bénédictins de la Congrégation de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe* (Paris 1925). Der Verf. „hat sich nicht damit begnügt, die gedruckten Werke der einzelnen Schriftsteller aufzuführen, er hat selbst deren Mss. und Briefe aus Bibliotheken und Archiven oder aus Sammelwerken, die sie schon veröffentlicht hatten, ausfindig gemacht... Man findet in einem Anhang eine Aufzählung sämtlicher liturg. und monast. Bücher, die von den Mönchen der Kongregation von Saint-Vanne veröffentlicht worden sind“ (Bibl. der Rev. grég. 1926 Nr. 223). A. St. [113]

Beziehungen zur Religionsgeschichte.

I. Allgemeines; Ethnologie; germanische und keltische Religion; Antike; Hellenismus; Volkskunde.

Von Odo Casel O. S. B.

H. Pinard de la Boullaye S. J., *L'étude comparée des religions. Essai critique. I Son histoire dans le monde occidental. II Ses méthodes* (Paris ² 1925). Auf dies durch glänzenden Scharfsinn und genaues, reiches Wissen ausgezeichnete Werk sei hier kurz hingewiesen, weil sowohl der 1. geschichtl. wie der 2. systemat. Band in sehr vielem der Liturgiewissenschaft dienen können. [114]

A. S. Pringle-Pattison, *Prayer and Sacrifice as a Commentary on Man's ideas of God* (Hibbert Journal 24 [1926] 215—231). Vergleichende Studie über die theolog. Anschauungen und die Riten in den antiken Religionen, den Gebräuchen der Völker und im Christentum der ersten Jh. L. G. [114 a]

G. Mensching, *Das heilige Schweigen* (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XX 2. Gießen 1926) will, nicht geschichtlich, sondern darstellend und analysierend, eine Übersicht über das religiöse Phänomen des „hl. Schweigens“ geben und bringt daher ein reiches Material aus der gesamten Religionsgeschichte bei, das er nach systematischen Gesichtspunkten ordnet. Dabei tritt die Mannigfaltigkeit der Probleme, die sich an das hl. Schweigen knüpfen, gut hervor. Freilich werden auch viele religiösen Erscheinungen behandelt, die streng genommen nicht zum hl. Schw. gehören, dessen Begriff genau hätte herausgearbeitet werden müssen. Dieser Mangel steht mit der subjektivistischen Auffassung M.s von der Religion in Zusammenhang, die er nur von der Erlebnisseite her betrachtet. M. verwahrt sich in dem Vorworte zwar gegen den Vorwurf „eines überwundenen Psychologismus“. Aber das ganze Buch ist doch dadurch einseitig geworden, daß es die objektive Seite der Religion außer acht läßt. Nähere Darlegung in meiner Bespr. im „Gnomon“ 1928, 142—149.

Der 2. Abschnitt des I. Teiles kommt für uns bes. in Betracht, weil er das religiöse Schw. der Gemeinschaft behandelt, u. zw. *das Schweigen als kultische Anbetung, die kultischen Formen schw. Anbetung im Katholizismus, die außerchristlichen Analoga, das anbetende Schw. im evang. Gottesdienst*. Dazu tritt vieles aus II: *Das äußere Schweigen*, wo u. a. *das magische Schw.*, ferner *das hl. Schw. als Verschweigen* mit den Unterabteilungen *Das verhüllende Symbol* und *die hl. Sprache* und *Das Schweigen über den Kultus* behandelt wird. — In I 2 müßte der Begriff der „Anbetung“ schärfer und einheitlicher gefaßt werden; bald bedeutet es im engsten Sinne die Anbetung des hl. Sakramentes, bald das Stillesein bei der Mysterienfeier, bald die Momente stillen Betens. — Das „Sakrament des Schweigens“ R. Ottos ist ein Schw. ohne Mysterium, weshalb die hochkirchliche Bewegung durchaus folgerichtig den objektiven Charakter des Sakramentes fordert. Zu II: *Das magische Schw.* ist kein hl. Schw.; dagegen kann das asketische Schw. auf jenes vorbereiten. — Die Arkandisziplin besteht im Christentum ihrem Wesen nach von Anfang an, wird nur später im einzelnen reicher ausgebildet. — Das Buch hat seinen Wert mehr in seiner anregenden Wirkung als in den Ergebnissen. [115]

E. Schertel, *Magie. Geschichte, Theorie, Praxis* (Anthropos-Verlag Prien 1923; jetzt N. Kampmann, Heidelberg). Die Vorrede stellt den Okkultismus „in die Problematik unserer ganzen heutigen Kultur, unserer Wissenschaft und unserer Lebenshaltung“. Alle Zeichen deuten darauf hin, „daß unsere Kultur sich anschiekt, ihre eigenen Wurzeln anzugreifen“. „Je exakter wir denken, desto mehr öffnen sich uns die Augen für die Unexaktheit unserer denkerischen Grundlagen.“ Das Buch

„übt Kritik an der Gesamtheit unserer Vorstellungswelt, um so zur Grundlegung einer neuen Betrachtungsweise der Dinge und unseres eigenen Ich zu gelangen. Die Auseinandersetzung mit den dabei aufgeworfenen Problemen wird deshalb auch für diejenigen fruchtbar sein, die aus irgendeinem Grunde eine praktisch-okkulte Betätigung ablehnen zu müssen glauben“. Von dem landläufigen Okkultismus unterscheidet sich das Buch durch den Gedanken, „daß nicht durch den Verstand und die Abstraktion, sondern durch den Leib und die Versenkung in das Sinnlich-Gestalthafte der Zugang zur letzten Realität gefunden wird“. Gerade dadurch aber berührt es sich „mit den Anschauungen der ältesten Zeiten, jener Zeiten, in denen Okkultismus noch keine experimentelle Naturwissenschaft war, sondern sakrale Magie, und einen einheitlichen Stamm darstellte mit dem, was wir heute in einem abgeblaßten Sinn «Religion» nennen“. Es handelt sich also um „das Emportreten urtümlichster Religionsvorstellungen in moderner, wissenschaftlich-erkenntnistheoretischer Form, und die angegebenen praktischen Vornahmen bedeuten das Wiederaufleben verschollener Kult-Tatsachen einer frühen Menschheit“. — Diese Worte des Verf. charakterisieren seinen Standpunkt und zugleich die Bedeutung des Buches für die Liturgieforschung. Wenn Sch. auch ganz im Bereiche der niedern, dämonischen Magie bleibt und die göttliche „Magie“ der kathol. Liturgie davon nicht unterscheidet, so ist doch eine Kenntnis jener für eine tiefere Erkenntnis der sakramentalen Liturgie wertvoll, wenn auch oft nur durch den Gegensatz, oder auch durch einen gewissen Parallelismus, auf einer freilich himmelhoch darüber erhabenen Ebene. Diese Magie ist wie ein dämonisches *Gegenspiel* des göttlichen Kultes. — I (S. 1—47) gibt eine *Geschichte* der Magie, d. h. eine gute Übersicht über deren Erscheinung und späteren Verfall. Auf die Einzelheiten mit ihren lehrreichen Bemerkungen, aber auch zahlreichen Mißverständnissen in christl. Dingen können wir nicht eingehen. S. 26 bringt Sch. eine Stelle aus dem Schottischen Meßbuch von 1913, durch die er die kathol. Messe auf dieselbe Stufe stellen will mit den blutigen Menschenopfern der Magie. Gewiß steckt darin ein Wahrheitskern; denn die Messe ist das Mysterium des Todes Christi auf Golgotha und enthält dies Opfer mystisch-wirklich. Aber es ist ein himmelweiter Abstand von den kannibalischen Heidenopfern bis zu dem Liebes- und Gehorsamstode des Gottmenschen und dessen unblutiger Mysteriendarstellung in der Messe, wie auch zwischen dem roh-sinnlichen Bluttrinken und der pneumatischen Kommunion mit dem menschengewordenen und gekreuzigten Logos. Durch solche oberflächlichen Parallelisierungen wird der wirkliche Wert dieses und ähnlicher Bücher sehr heruntergesetzt. Ähnlich wird auch die eine gewisse Wahrheit in sich schließende Darlegung S. 39 ff., daß nur der Katholizismus gegenüber dem rationalistischen Europäismus die alte „magische“ Tradition aufrechterhalten habe, durch viele Schiefheiten entstellt. II *Theorie* (48—88). Interessanter, neuartiger Aufbau der Magie mit Benutzung des neuzeitlichen Idealismus, auf den hier nicht näher eingegangen werden kann; zur Charakterisierung genüge der Satz S. 70: „Den zentralen Herd der kosmischen Kräfte in uns nennen wir «Gott» oder unseren «Dämon». Er bezeichnet die punktuelle Projektion der gesamten Dynamik des Alls mit ihrer ganzen Abgründigkeit und Unendlichkeit in unserem Ich . . .“! Der Magier läßt seinen «Gott» Gestalt gewinnen durch die Imagination, oder durch «Illusions-Vorgang», d. h. indem er eine autogene Vorstellung auf einen bestehenden Gegenstand projiziert; dies nennt man in der hieratischen Sprache «Transsubstantiation» und den Gegenstand «Idol», «Fetisch», «Imagospurius». Aus diesen Ideen heraus faßt nun Sch. den (doch himmelweit verschiedenen) kathol. Kult auf (S. 83)! Ja, er identifiziert S. 87 seine Auffassung von Magie mit Religion. III *Praxis*. „Alle Magie geht aus vom Leib . . .“ Die Praxis der Ekstase (der „Einweihung“) beruht daher auf einer genau vorgeschriebenen körperl. Trainierung (Enthaltsamkeit, Gymnastik, Tanz usw.). Die alten Praktiken, die Sch. auch in den antiken Mysterien findet (ob aber in seinem Sinne?), deutet

er nach seiner Theorie um: „Der Gott an sich existiert gar nicht, sondern wird von uns nur gedacht“ (Schelling, bei Sch. 120). Die magische Ekstase „bedeutet eine Bildwerdung der parakosmischen Kräfte auf rein halluzinatorischer oder suggestiver Basis“ (S. 125); sie wird nur unterstützt durch „imagospurische Mittel“; das Einswerden mit dem bildgewordenen „Dämon“ ist die „Communio“ und das „Opfer“ (S. 140). — Wenn es schon sehr fraglich ist, ob die antiken Mysterien im Sinne Sch.s zu deuten sind, so ist es erst recht vollständig unhaltbar, die kathol. Messe so deuten zu wollen (S. 140)! [115 a

Fr. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Στοιχεῖα hg. von Fr. Boll Heft VII Lpz.-Brl.² 1925). 2. Aufl. des Jb. 3 Nr. 181 empfohlenen Werkes, u. zw. mechanischer Neudruck. *Nachträge und Berichtigungen* (S. 169—190) sind neu beigegeben, so zu S. 54 Literatur über das „Zungenreden“. — Zu 74: In der Apostelkirche zu Rom Kreuz der Kirchweihe in lat. und griech. Buchstaben auf dem Boden dargestellt [ebenso neuerdings in S. Anselmo auf dem Aventin]. Roger Bacon schreibt, eine Zufügung der 3 griech. Zahlzeichen aus Ignoranz störe das Sakrament. — Zu 147: Akrostichis in der ältesten Form. Singen der Buchstaben in den Klageliedern im Triduum sacrum. — Zum Anhang: 6: In dem Tempel von Europos-Dura-Salihyeh [s. Nr. 154 f.] unter den Gemälden das Alphabet, 6 cm hoch und beinahe die ganze Breite der Wand einnehmend. — Bes. zu beachten S. 169 über das Verhältnis von Schrift und Inhalt. [116

Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la III^e session tenue à Tilbourg (6—14 Sept. 1922) (Enghien — St. Gabriel-Mödling 1923). Nachträglich sei noch hingewiesen auf die wertvollen Vorträge dieser religiösethnolog. Woche, der ersten seit 1913, da sie sich zum großen Teil mit den Fragen des Opfers und der Einweihungsriten beschäftigten; bei der letzteren wurden die Einweihungen der Naturvölker zu den Mysterien der Antike in Beziehung gesetzt. Vortrag 14: W. Schmidt S. V. D., *Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels* [vgl. auch Jb. 3 Nr. 152]. Die Urkultur, obwohl ohne Totenkult und ohne viel Magie und ohne Totemismus, hat trotzdem Opfer zur Anerkennung des höchsten Wesens; ohne Destruktion. In den primären Kulturen tritt die Tötung mehr hervor; Anerkennung des Empfangs des Lebens. Im matriarchal. Zyklus Toten-, Menschenopfer. Das Sühnopfer findet sich in der Urkultur vor bei den Semang; später zahlreicher bei den zivilisierten Völkern (außer Ägypten und Buddhismus); stellvertretendes Sühnopfer (die Austreibung des „Sündenbocks“ ist nur eine das Bekenntnis begleitende Zeremonie). — 15: G. Wunderle, *Zur Psychologie des Opfers*. Kern der Opfergesinnung ist der Glaube an ein höchstes Wesen, Bewußtsein der Abhängigkeit und Zustreben auf Gott. Hingabe der Güter (nicht Nichtgebrauch oder Vernichtung), symbol. Anerkennung der Herrschaft Gottes als des Herrn des Lebens. Veräußerlichung des Opfers führt zur Annäherung an die Magie; andererseits Differenzierung. O. mit Bitten verbunden. Sühno. aus Schuldbewußtsein. — 16: P. Schebesta S. V. D., *Das Opfer in Afrika* unterscheidet 1. das manistische O., an die Verstorbenen, aus Furcht; dem guten Gott wird nicht geopfert; 2. das animistische O., an die bösen Naturgeister; Gott ist gut, ohne O.; 3. Gotteso., u. zw. Bitt- und Danko. [beim O. an die Sonne Gebet zuerst nach Osten, S. 266]. Letztere O. sind die ältesten. — 17: A.-J. Carnoy, *Le sacrifice dans l'Inde et les Indo-Européens*. Herod. I 132 über das O. der Perser, ohne Feuer. Ebenso die Germanen; Blut gesammelt, Idole und Tempelwände bespritzt, Fleisch gebraten und gemeinsam unter Gebet verzehrt. „Weißen“ hat dieselbe Wurzel wie *uictima*. *ἄγιος*, sanskrit *yajña*, zend *yasna* = O. *hotar* Priester der Hindus, *zaozar* Pr. der Iranier, von sanskrit *juhoti* = *inuocat*; davon Gott, God. Man will Gott ein Mahl bereiten; Einladung dazu durch Gebetsformeln, Bitte um Vergeltung. Das O. wird geheiligt, wirkt daher Segen (daher die Besprengung bei den Germanen). Mahl gewisse Verbrüderung mit der Gottheit. — Man brachte dem

Feuer O. dar. Bes. Herdfeuer hochverehrt (*Eorla, Vesta, Agni*) als Leben der Familie, des Staates, Offenbarung der göttl. Lebenskraft; oft angerufen. Das Feuer verbindet sich so noch mehr mit dem O. Bluto., Tranko., Feuerkult verbunden. Feierlichstes O. war das Somao., d. h. des Saftes der hl. Pflanze. — Absicht: Götter zu beschenken, unter Lob, um ihre Freundschaft und Vergeltung zu gewinnen. Ferner Sühne. Das O. wird zum Beweger der Götter und der Welt. Soma, Agni werden selbst Götter. — 18: J. H e h n, *Das O. bei den Sumero-Akkadern*. O. überall, wo man in Verkehr mit den Göttern tritt. Huldigung. *karābu* bedeutet „o.“ und „beten“. Das Zeichen für „O.“ auch = versöhnen. Das O. ist Zeichen eines freundlichen Verhältnisses zur Gottheit; am 7. Tage = Tag des Zornes darf man nicht o. Beim Beten Gelübde. O. reinigt. Beschwörungso., Wahrsagungso. (aus dem Fleisch der Opfertiere). Stellvertretung tritt beim O. zurück, ist aber vorhanden; z. B. „das Lamm ist Ersatz für den Menschen; das Lamm soll er für sein Leben hingeben usw.“. Schwuro. Einmal sittl. Idee mit dem O. verbunden. — 20: G. Klameth, *Das O. bei den Arabern*. Schlachtung und Opfermahl wesentlich. Höhepunkt ist die Blutspende, die die Rückgabe des Lebens an den höchsten Herrn sinnbildet. Altar, Priester, Personen mit Blut besprengt. Das Opfermahl festigt die Verbindung mit der Gottheit als Gastgeber. Zweck ist Huldigung, auch Sühne.

Der 2. Abschnitt beschäftigt sich mit den Stammesweihen und Geheimbünden beider Naturvölkern und den antiken Mysterien. Vortrag 23: W. Schmidt S.V.D., *Notions générales*. Unterscheidung der Stammesweihen und der Geheimbünde; verschiedene Formen jener und Entstehen dieser; Mischungen. In der Schlußfolgerung sagt Schm., die antiken Mysterien seien nur aus den Weihen der Naturvölker zu verstehen; nur geduldige histor. Untersuchung könne Klarheit bringen, auch über die ü b e r natürl. Elemente des Christentums. — 24: Ed. de Jonghe, *Les Sociétés secrètes en Afrique*. Die Pubertätsriten sind von den Weihen der Geheimbünde verschieden, können aber zum ersten Stadium der Geheimweihen werden. Schema der Pubertätsriten (Beschneidung nicht wesentlich). Die Geheimbünde haben die verschiedensten Formen und Zwecke. — 25: L. Ehrlich: *Tribal Initiation and Secret Societies in Australia*. Die ältere Stammesweihe ist eine Bestätigung des Bundes mit dem höchsten Wesen; die jüngere Einweihung, die sich den Geheimbünden nähert, ist mehr materialistisch und sexuell. — 26: Winthuis M.S.C., *Die Ingiet-Mysterien auf Neupommern*. — 27: J. Viegen M.S.C., *Les sociétés secrètes des Marind*. Interessant u. a. eine Einweihung durch Untertauchen. — 28: D. Kreichgauer S.V.D., *Mystères astronomico-religieux dans l'Amérique Centrale*. 2 ganz verschiedene Mysterien: die einen mehr wissenschaftlich, die andern mehr religiös. Die ersteren umfaßten bes. Astronomie und Kalenderwesen; wichtiger für die Ethnologie sind die eigentlichen Mysterien, d. h. die durch Mythen, Symbole, Feste ausgedrückten relig. Ideen. Die Opfer sollen die Himmelskörper befreien; höchstes Mysterium ist der Kult der Tore, bes. derer am Rande der Erde, durch die die Himmelskörper ein- und ausgehen. — 29: H. Junker, *Die Mysterien des Osiris*. Os. ist Natur- und Königsgott (letzteres beruht auf geschichtl. Ereignissen). Die Reliefs der Mysterienräume stellen die verschiedenen Phasen des Todes und Entstehens des Gottes dar, zugleich sind sie von Os. beseelt, so daß sich in ihnen seine Schicksale wirklich wiederholen; ebenso die Figurespiele (Rundplastiken). In den eigentl. Mysterien wird von Priestern an Figuren alles vollzogen, was einst mit Os. geschah. Das ursprünglich rein naturmytholog. Fest wurde durch Elemente aus dem Königs- und Totenkult erweitert. Die Geheimhaltung ist nach J. in ihren Gründen „leicht festzustellen“; ob aber seine Ansicht genügt? — Die Mysterien sollen auf die Natur wirken, sind nicht bloße Erinnerungsfeiern, sondern Wirklichkeit. Schließlich auch ethischer Sinn: Ringen zwischen Gut und Böse. — 30: C. van Crombrughe, *Les Mystères de Mithra*. Ihre nicht zu überschätzende Bedeutung beruhte auf der Armee, der kaiserl. Gunst

und der mithrischen Diaspora. Die mithrische Lehre: Theogonie, Dualismus, astrolog. Determinismus. Mithras ist Heiland, *μυστήης*. Weihen, Grade (der *Miles* bekommt die *Sphragis*; der *Leo* und *Persa* erhielten Honig wegen dessen reinigender und erhaltender Kraft). Taufe, hl. sakramentales Mahl mit Brot und Wasser, vielleicht Nachahmung der Eucharistie [?]. — 31: J. de Caluwe, *Les Mystères d'Eleusis*. Die Einweihung, durch die die Mythen die Sicherheit ihres Heiles empfangen, stand in enger Beziehung zu den mystischen Dramen, die ja die Verbindung mit Demeter und Kore darstellten. Besonders klar ist das für den *εὐπὸς γάμος*; der Hierophant vertritt bei der Vereinigung mit Demeter alle Mythen. — 33: L. de Grandmaison S. J. [seitdem †], *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*. Es handelt sich nicht darum, jede Ähnlichkeit oder gegenseitige Beeinflussung zu leugnen. Viel weiter und tiefer als die Entlehnungen gehen die Analogien. „Ceux qui, les premiers, sur le fondement de la personne et de l'enseignement du Christ, ont jeté les bases du système sacramentel de l'Eglise, ont assurément connu les aspirations de leurs contemporains, et se sont préoccupés de les satisfaire“ (S. 464 f.). „Ce que le mystère chrétien révèle, c'est bien ce que prétendaient révéler les mystères païens, la partie secrète, réservée, naturellement inaccessible, des choses divines“ (S. 469). Das christl. Mysterium ist, bes. moralisch, unendlich über die heidn. erhaben.

Was die Bedeutung der hier behandelten Themata für die Liturgiewissenschaft betrifft, sei es erlaubt, einige Worte aus der Bespr. der 3. Semaine d'ethnol. relig. in der Bibliogr. liturgique de la Revue Grégorienne Jan.-Febr. 1925 S. 1* beizufügen (Sperrungen von mir): „Il n'est pas besoin d'en souligner l'extrême importance pour les liturgistes, pour ceux-là du moins qui jugent nécessaire à leur discipline le recours à la méthode comparative. Et tous ce devrait être, car, sans parler des rubricistes, attachés à la matière des rites, plusieurs, faute de recueillir les lumières du dehors, n'ont pas réussi après des années de critique textuelle et littéraire à prendre conscience de l'objet intime de leur science. Il y a lieu de croire que dans un avenir prochain les brillantes et profondes études du Dr. Dölger, de Dom Odo Casel et de toute l'élite savante que groupe l'abbaye de Maria Laach, auront forcé les portes des cerveaux les moins accueillants. Alors aucun n'hésitera plus à réclamer de l'ethnologie religieuse les notions préliminaires et comme les prémisses rationnelles de la science liturgique.“ [116 a

Joseph Cuillandre, *La droite et la gauche dans l'orientation bretonne* (Mélanges bretons et celtiques offerts à M. Joseph Loth [Rennes et Paris 1927] 263—277). Sehr wichtig für die Erklärung der vorchristlichen und christlichen Riten, die sich auf die Orientation beziehen. Orientation der vorchristl. Monumente und der christl. Kultgebäude, der megalithischen Denkmäler. Brauch bei den heidn. und christl. Kelten, nach rechts zu wenden. Die Prozession der großen Troménie, die jedes 7. Jahr zu Locronan (Finistère) stattfindet, geht von links nach rechts. L. G. [117

G. Landtman, *Växtlighetsriter* (Skrifter utgifna af Svenska Litteratursällskapet i Finland 184; Helsingfors 1925) enthält nach dem Bericht von E. Mogk (Lit. Zentralbl. 77 [1926] 1264) eine Sammlung der Vegetationsriten. Ungemein reichhaltiger und mannigfaltiger Stoff. Handlungen, aus denen man den Jahreswuchs zu erkennen oder ihn zu fördern glaubt (Fruchtbarkeitsriten). J. P. [118

Arthur Darby Nock, *Eunuchs in ancient religion* (Arch. f. Rel.-wiss. 23 [1925] 25—33). Die Alten glaubten, daß viele hl. Funktionen nur von vollkommen Enthaltensamen gehalten werden konnten; deshalb im Kulte Jungfrauen, Kinder, Eunuchen; sie sind dadurch *ἀγροί, casti, sancti*. Diese *castitas* ist mehr negativ, Frei-

sein von ritueller Unreinheit; solche hat auch der Eunuch. Seine Funktionen sind bes. Betteln, Kasteiung, Kultdienst; zu letzterem gehört u. a. Litaneisungen, Tanzen, Tragen der Götterbilder, Prophezeien. Äußere Abzeichen des Eunuchen: Langes Haar, Halsband, Ohrringe. Er wird nicht immer so geehrt wie die jungfräuliche Priesterin; die Verachtung geht aber nicht auf das Religiöse, sondern den ungriech. Brauch. [119.]

G. J. Frazer, *Le bouc émissaire*, traduit par P. Sáy n (Paris 1925). Die Austreibung des Sündenbockes gehört zu einem viel allgemeineren Ritus, nämlich zur Austreibung des unkörperlichen Bösen in einen entfernbaren Gegenstand. Der Ritus setzt folgende Anschauungen voraus: 1. das Böse ist ein Dämon, eine Erstursache (une cause première); denn die Welt wird von Erstursachen, den Dämonen, regiert; 2. die Dämonen können in Körper gebannt oder magisch transferiert werden; 3. der (belebte oder unbelebte) Gegenstand, in dem das Böse inkorporiert ist, kann unschädlich gemacht werden durch Vertreibung, Verbrennung usw. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn Fr. es fertigbringt, außer den Saturnalien auch das blutige Drama auf Golgotha in die Kategorie der Austreibung des Bösen einzureihen! [Vgl. Nr. 116 a.] H. H. [120]

R. Karsten, *Die altperuanische Religion* (Arch. f. Rel.-wiss. 25 [1927/28] 36—51) behandelt u. a. die Menschenopfer, die den Göttern, auf denen die Erhaltung der Inkagesellschaft beruht, Kraft geben sollen. Magische Wirkung des Menschenblutes auf die Fruchtbarkeit des Bodens. Menschenopfer bes. bei der Thronbesteigung. [121]

W. Lüdtke, *Die Verehrung Tschingis-Chans bei den Ordos-Mongolen* (Arch. f. Rel.-wiss. 25 [1927/28] 83—129). S. 99: Chatak (seidenes Tuch) wird durch Berührung mit dem Deckel des Tschingis-Chan-Kastens mit Kraft erfüllt; man sagt von ihm: atislo, er hat sich mit Glück gefüllt; Streifen davon trägt man um den Hals. [122]

P. Schebesta S. V. D., *Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop (die Unsterblichen)* (Arch. f. Rel.-wiss. 24 [1926/27] 209—233; 25 [1927/28] 1—35). Die Semang (Malakka) bringen dem Donnergott bei „Sünden“ ein Blutopfer dar. [123]

R. Maunier, *Les rites de construction en Kabylie* (Rev. de l'hist. des rel. 92 [1925] 12—29). Beschreibt die verschiedenen relig. Riten, welche die Kabylen beim Häuserbau beobachten. Das älteste Glied der Familie tut den ersten Spatenstich und legt den ersten Stein; ein Opfer mit Mehl gibt dem Beginn des Hausbaues die religiöse Weihe; der Marabut spricht ein Gebet, und die Anwesenden drücken ihre Wünsche aus. In den Grund des zu erbauenden Hauses werden verschiedene Gegenstände gelegt, einige Steinchen vom Grabe eines Marabut oder eine Handvoll Erde von der Kuba eines Lokalheiligen, als Unterpand des Segens (baraka), auch einige Silberstücke, die Glück bedeuten. Das Bauopfer ist uralter Brauch. Bei manchen kabyllischen Stämmen kennt man nur ein Opfer, entweder beim Beginn des Baues oder bei dessen Vollendung; in der Regel aber werden 2 Opfer dargebracht, bei einigen Stämmen 3, nämlich bei der Grundsteinlegung, bei der Einsetzung der oberen Türschwelle, und bei der Aufrichtung des Daches, bisweilen ein 4. bei der Besitznahme des fertigen Hauses. Das Opfertier, ein Widder, ein Zicklein, eine Ziege oder ein Bock, wird vom Besitzer oder einem Mitgliede seiner Familie geschlachtet; das Blut wird beim 1. Opfer über den Grund des zu erbauenden Hauses ausgegossen, besonders über den Grundstein, beim 2. Opfer über die Türe oder die Mauer. Daran schließt sich ein gemeinsames Opfermahl, begleitet von Gesängen, Tänzchen und Wünschen. Den Schluß der ganzen Feier bildet die Rezitation der Fatiḥa (ersten Sure des Koran). H. H. [124]

W. Teudt, *Altgermanischer Gestirndienst* (Mannus, Zschr. f. Vorgesch. 18 [1926] 349—357) will die Kapelle auf einem der Externsteine (Egge-Sterenstein

im MA) als germanisches Sonnenheiligtum erklären, das im 8. Jh. zerstört worden sei. Jedoch sind seine Beweise nicht überzeugend. Die Kapelle kann durchaus dem christl. Kult gedient haben. Der schmale Altar (33 cm breit, 79 tief) konnte einen Tragaltar aufnehmen; das quadratische Loch darin (6 × 6 × 6 cm) diente dem Tragaltar oder als Sepulcrum; Kruzifix, Lichter usw. brauchten damals noch nicht darauf zu stehen. Das Fenster war, als die Kapelle noch geschlossen war (die Zerstörung fand erst später statt), durchaus notwendig usw. Es ist gut möglich, daß die Felsen schon vorher dem Sonnendienst und der Gestirnsbeobachtung dienten; aber die jetzigen Anlagen sind eher christlich. — Orientierung nach NO (Aufgang am Sommersonnwendtag). — T. will die Studien fortsetzen. — Vgl. auch R. Reißmann (Tag 1927 Nr. 153), *Die Entdeckung der Irminsul* (?). Das Paderborner Kloster habe 1120 das heidn. Heiligtum in ein christl. umgewandelt usw. wie T. [125]

F. Pangerl S. J., *Zur Geschichte des Allerseelenfestes* (Zschr. f. kath. Theol. 49 [1925] 160) macht auf einen Text aufmerksam, der wieder beweise, daß das Allerseelenfest ein heidn. Fest ersetzt habe: Widukind von Corvey schreibt über eine an einem 1. Okt. erfolgte Siegesfeier im Sachsenlande: *Acta sunt autem haec, ut maiorum memoria prodit, die Kal. Octobris, qui dies erroris religiosorum sanctione virorum mutati sunt in ieiunia et orationes, oblationes quoque omnium nos praecedentium Christianorum* (Res gestae Saxonicae 1, 12 Script. Germ. Hist. ed. Waitz-Kehr p. 18). P. fragt: „Hängt diese alte Feier nicht vielleicht mit jener zusammen, deren Verbreitung ein großes Verdienst der Cluniacenser ist?“ [126]

G. Friedrichs, *Die drei mythischen Hasen und ihre Verwandten an Kirchen und anderen Gebäuden und Hasen in Märchen und Sagen* (Mannus 18 [1926] 339—348). Nach Fr. stellen die 3 Hasen, die innerhalb eines Kreises auf der Kreislinie dahinstürmen, die kreisende Bewegung des Mondes dar. Der Osterhase ist der Mond. Aus der Feier von Ostern am 1. Sonntag nach dem 1. Frühlingsvollmond soll sich nach Fr. ergeben, daß Ostern ein Mondfest ist, das nach den Göttern Ostara genannt wurde usw. Der Aufsatz ist voll kühner Behauptungen, die nicht bewiesen werden. Unstreitig ist doch das Charakteristische der 3 Hasen, daß sie zusammen nur 3 Ohren haben; dies Kennzeichen findet sich daher immer, auch wo die Hasen nicht laufen. [127]

W. Schulz, *Zur Merowingerzeit Mitteldeutschlands. Neuere Funde und Forschungen* (Mannus 18 [1926] 285—297). S. 295 f.: In Obermöllern Kr. Naumburg Gräber etwas abweichend von der West-Ostrichtung (in älterer Zeit Nord-Südrichtung; seit Ende des 3. Jh. West-Ostrichtung; s. S. 286 und 291), nach Holter wohl nach dem jeweiligen Sonnenaufgangsstand ausgerichtet. — Das Ei als Totengabe (auch in Weimar, Reuden, später in slawischen Gräbern Mitteldeutschlands); vgl. Fr. Holter, *Das Gräberfeld bei Obermöllern aus der Zeit des alten Thüringen* (Jahresschr. f. d. Vorgesch. der sächs.-thüring. Länder Bd. 12 H. 1 [1925]). [128]

G. Kazarow, *Un nouveau dieu celtique* (Revue archéologique 5 S. 23 [1926] 136 f.). Ein viereckiger Altar aus Kalkstein im Museum der archäologischen Gesellschaft von Schumen (Nordbulgarien) trägt an der Vorderseite die Inschrift:

Deo Maguti
Pro salute f-
Ratorum
Iuli(us) Herculan(us)
Aram ex vo-
To posuit.

Der Gott *Magutis* ist sonst nicht bekannt; er ist wohl identisch mit dem gallischen Namen *Mayovti* auf der Inschrift von Cavaillon. H. H. [129]

L. Barbedette, *Le symbolisme des tombeaux gallo-romains* (Rev. archéol. 5 S. 23 [1926] 273—277). In Luxeuil, dem alten Luxovium, finden sich zahlreiche

gallo-röm. Gräber; die meisten sind Stelen in Nischenform mit Reliefbildern von Personen, die verschiedene Gegenstände tragen. Viele halten in der linken Hand eine Flasche oder ein Kästchen, in der rechten ein Glas oder einen Becher, manche auch eine Pergamentrolle, einen Krug oder eine Traube. Nach Abbé Narbey soll dadurch die Eucharistie ausgedrückt werden; die Pergamentrolle stelle das Evangelium dar; B. stellt diese Deutung in Abrede; sie würde voraussetzen, daß im 2. und 3. Jh. — denn dieser Zeit gehören die Gräber an — der größere Teil der Einwohner Luxoviums Christen waren, was nicht richtig ist. Die Darstellungen der Grabstelen beziehen sich vielmehr auf die beiden Lokalgöttheiten Lussoius und Bricia, die Schutzgötter der Heilquellen von Luxovium, denen von den Verstorbenen gehuldigt wird.

H. H. [130]

W. Brede Kristensen, *Het Leven uit den Dood. Studiën over Egyptischen en Oud-Griekischen Godsdienst* (Olaus Petri lezingen aan de Universiteit te Uppsala. Haarlem 1926). Der I. Teil dieses Buches des Leydener Professors der Religionsgeschichte ist der ägypt. Religion, der II. der altgriech. gewidmet. Nacheinander handelt der Verf. über die Vorstellungen vom Tode als Feind und Freund des Lebens, und im besondern über den Tod des Menschen. Darauf wird gesprochen über die magische Lebenskraft und ihre Symbole sowie über das kosmische und ethische Lebensgesetz. Weiter zeigt er, wie in der ägypt. Religion der Tempel und das Grab als der Platz der Auferstehung gelten (man denkt hier in etwa an den *τάφος τοῦ Κυρίου, ἡ πηγὴ τῆς ἡμετέρας ἀναστάσεως*, wie die griech. Kirche noch jetzt in ihrer Karfreitagsliturgie singt) und wie darum auch immer Bilder und Symbole aufrecht gestellt wurden. In den heiligen Tempelriten, im Tempeldienste wird die Auferstehung nicht nur gefeiert, sondern sie wird Wirklichkeit. Am Ende dieses Teiles wird auch gehandelt über das heilige Boot und die Osiris-mysterien. Dieser ganze Abschnitt über die ägypt. Religion enthält eine große Menge von einfachen, aber sehr guten Zeichnungen zur Erklärung des Textes, die zum Teil dem Totenbuch entnommen sind. Im II. Teil des Buches wird die altgriech. Religion eingehend besprochen; es wird zuerst gehandelt über den Tod als Feind und Freund und über das Wesen und die Tätigkeit der Götter des Totenreiches: Hades, Poseidon, Zeus, Erinys und Helios. Athena wird vom Verf. als die Herrscherin des spontanen Lebens betrachtet. Sie kann auch in gewisser Hinsicht als Weisheitsgöttin aufgefaßt werden als eine Herrscherin aus dem Totenreiche; denn das Totenreich ist der Platz der Weisheit in der altgriech. Religion. Weiter wird dann gesprochen über die Eleusinischen Mysterien, über das Wesen und den Ritus des *ἱερὸς γάμος* und über den Eros. Endlich noch über den Tod als eine Initiation, über Begräbnis und Leichenverbrennung, Grabstelen und Grabwettkämpfe.

Niemand — sagt der Verf. am Ende seines Buches (S. 253) — wird heute noch die Verwandtschaft der griech. Religion mit dem Orient leugnen. Auf Kreta, in den kleinasiatischen Ländern, in Ägypten, Syrien und Babylonien findet man den Ursprung dessen, was man früher als griech. Religion betrachtete. Man soll aber doch nicht meinen, daß die Griechen ohne Kritik nur immer entliehen haben. Die Übereinstimmung von Griechenland und dem Orient geht sehr tief. Übereinstimmung im Wesentlichen, so sagt der Verf., zeigt das Bestehen eines religiösen Gemeinbesitzes. Das Mysterium des Todes erscheint als der Mittelpunkt des religiösen Interesses, und es ergibt sich, daß der Tod als göttliches Leben aufgefaßt ist; zugleich aber war er auch der Erzfeind.

Die vorliegende holländische Ausgabe ist eine Übersetzung und Bearbeitung der dänischen, die 1925 erschien unter dem Titel: *Livet fra Døden, Studier over gammel aegyptisk og gammel graesk religion* (Oslo 1925). Es ist eigentlich eine Zusammenfassung verschiedener Aufsätze von Kristensen. Kr. betrachtet die Geschichte der Religion nur von einigen Gesichtspunkten aus, was natürlich auch

seine Einseitigkeit hat. Aber diese Gesichtspunkte, vor allem: Leben — Tod, sind doch in allen Religionen so wichtig, daß man die Einseitigkeit leicht ertragen kann, da K. über diesen Punkt viel Licht gibt. Er bleibt nicht bei der äußeren Beschreibung stehen: er dringt in das Innere. Sehr wichtig in diesem Buche sind die Bemerkungen über die Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit in den antiken Religionen: das ethische Gesetz ist ein Moment in der Auffassung des göttlichen absoluten Lebens. Kr. hat erwiesen, daß das Problem Religion — Sittlichkeit schon im Altertum tief gefühlt wird. P. Hendrix. [131]

George Méautis, *Aspects ignorés de la Religion grecque* (Paris 1925). Kp. I: *L'aspect musical de la rel. gr.* II: *L'aspect héroïque de la rel. gr.* III: *Le Socrate platonicien.* L. G. [132]

G. van der Leeuw, *Goden en Menschen in Hellas* (Volksuniversitätsbibliothek 39; Haarlem 1927). In diesem kleinen, für ein größeres Publikum bestimmten, aber doch echt wissenschaftlichen Büchlein zeichnet der Groninger Religionsgeschichtler das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Lebens, wie es in der griech. Religion gedacht wird. Wichtige Beispiele dafür, sowohl aus der primitiven als der späteren Religion; der Kreis der Mutter Erde, besonders der Dienst der Demeter und die Eleusinischen Mysterien; der Heros Herakles, die beiden Heilandgötter Apollon und Dionysos, die Orphiker; endlich die Systematisierung der Götterwelt und ihr Reflex im Menschenleben: Zweifel und Rationalismus. Von allen diesen Einzelheiten sowohl die Anfänge als die spätere Entwicklung. So Herakles z. B. erst als Märchenheld, später die Sublimierung seiner Figur bei Euripides. Voran geht eine Würdigung des griech. Geistes. Am Ende geben viele Anmerkungen die Quellen und die wichtigste Literatur. Eine Anzahl guter Abbild. (Vasen) beschließt das Büchlein. P. H. [133]

E. Fr. Bruck, *Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht. Eine entwicklungsgeschichtl. Untersuchung zum Verhältnis von Recht u. Religion* (Münch. Beiträge z. Papyrusforschung u. antiken Rechtsgesch. 9. München 1926). Mit dem „Totenteil“, d. h. mit den Grabbeigaben, beschäftigen sich Buch 1 und 2 des Werkes; es ergibt sich, daß es der Individualbesitz ist, der dem Toten ins Grab folgt (die *κτῆματα*). Hier wie überall baut der Verf. seine Untersuchungen auf einem mit erstaunlichem Fleiß zusammengetragenen archäolog. Material auf. In Buch 3 erforscht Br. Geschichte und Natur der griech. Totenkultstiftung, die er — wenig glücklich — unter dem christl.-germanischen Terminus „Seelgerät“ einführt; er stellt fest, daß diese Totenkultstiftungen, die erst seit dem 3. vorchristl. Jh., also einige Zeit nach dem Erlöschen des Totenteils (Ende des 4. Jh.), nachweisbar sind, keineswegs eine neue Form des letzteren darstellen. Was Br. im Laufe dieser Untersuchung über die Totenkulttermine, über die *δαίμων*-Vorstellungen, über die Motive und die Träger der Totenkultstiftung (Kultvereine) sagt, hat auch für die christl. Kult- und Kulturgeschichte Bedeutung. Das gilt in erhöhtem Maße vom 4. Buche, in dem Br. den etwaigen Zusammenhängen zwischen heidn. und christl. (byzantinischen) Totenkultstiftungen nachspürt. Die christl. Totenkultübungen seien eine Fortsetzung der entsprechenden heidn. Gebräuche. Unter diesen Umständen sei der geschichtl. Konnex auch des beiderseitigen Stiftungswesens wahrscheinlich. Diese Annahme werde durch die Fassung und den Ideengehalt der ältesten christl. Stiftungsurkunden, die Br. zusammenstellt (die ersten — aus dem 6. Jh.), bestätigt. Als Empfänger erscheinen besonders häufig Klöster. Frühzeitig (6. Jh.?) tauchen auch Stiftungen zugunsten Dritter auf; hier ist nach Br. eine Abhängigkeit von dem parallelen heidn. Brauch nicht anzunehmen. Ausblicke auf die spätere christl.-german. Entwicklung beschließen das Buch. — Korrekturen bei K. Latte, *Gnomon* 3 (1927) 38—43; Th. Klausner, *Röm. Quartalschr.* 36 (1928). Th. Kl. [134]

K. Latte, *Religiöse Strömungen in der Frühzeit des Hellenismus* (Antike 1 [1925] 146—157) charakterisiert S. 155 die Religionen des Orients: „Allen gemeinsam ist ein Ritual, das sich mit starken äußeren Mitteln, mit grellen Ton- und Lichtwirkungen an das Gefühl wendet, und eine vieldeutige Symbolik, die elementare Vorgänge zu Abbildern übersinnlicher Geheimnisse erhöht. Die Nähe der Gottheit wird dem Gläubigen dadurch viel unmittelbarer zum Erlebnis als in den vergeistigten und verblaßten griechischen Kulte, und eine stärkere aktive Beteiligung am Gottesdienst vermittelt ihm die religiöse Gewißheit ganz persönlicher Beziehung zu seinem Gott. Alles ist darauf angelegt, die innere Sammlung, der die Hast des Lebens sonst keinen Raum läßt, gewaltsam zu erzwingen, den Menschen wenigstens für Augenblicke zu betäuben und völlig in den Bann religiöser Vorstellungen zu ziehen.“ Wirkung in hellenist. Zeit. [135]

L. Deubner, *Hochzeit und Opferkult* (Jb. d. deutsch. Archäol. Instit. 40 [1926] 210—223) mit 27 Abb. Bietet nach einer Anzeige im Lit. Zentralbl. (77 [1926] 1306/7) eine Erklärung des dem 2. oder 1. Jh. v. Chr. angehörenden Weihereliefs der Artemis Eupraxia in der Ny-Carslberg-Glyptothek. Verschiedene Formen der Opferkörbe. J. P. [136]

B. Pascual, *El temple Efesià d' Artemis i la primera carta a Timoteu* (Anal. sacra Tarracon. 1 [1925] 71—82). I Tim. 3, 15 οἶκος θεοῦ, σῦλος καὶ ἑδραῖωμα sind Bilder, die unter dem Eindruck des Artemisions geschaffen wurden; οἶκος steht für ναός. Der reiche liturg. Dienst der Artemis regte die Hymnendichtung der Christen an; bes. I Tim. 3, 16 ist „anteartemisisch“; vgl. bes. μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον mit μεγάλη ἡ Ἀρtemis Ἐφεσίων. Ebenso hat die Organisation der Tempelpriesterschaft (ἐσσηγες, μέλισσαι) der Organisation der christl. Gemeinde in gewissem Sinne als Vorbild gedient. [137]

A. D. Nock, *Studies in the Greek Roman belief of the Empire* (Journ. of Hellenic Studies 45 [1925] 84—101). In der Kaiserzeit wurde die göttl. Macht mehr als die göttl. Persönlichkeit angerufen; das bezeugen Inschriften wie *Virtuti Invicti*, Διὸς Ἀρετῇ, *Vi Divinae*; auf einem ägypt. Amulett lesen wir: εἰς Βατρ, εἰς Ἀθωρ, μία τῶν βία [s. Jb. 3 Nr. 162]; den gleichen Sinn haben die Akklamationen wie μεγάλη Ἀρεtemis Ἐφεσίων, μέγας ὁ Ἀσκληπίος, Ἀπόλλων usw. Die Menschen wollen göttlicher Kraft teilhaftig werden; daher die Taurobolien, die Devotionsriten der Verehrer des Hermes Trismegistos; auch die Anrufung des göttlichen Namens verleiht Kraft. — Die Kaiserzeit kannte keine Exklusivität. Libanios sagt von Kaiser Julian: ἐν τελεταῖς μυρίοις ὁμιλήσας δαίμοσιν. Auf der Grabschrift des M. Vettius Agorius Praetextatus heißt es: *Te teste cunctis imbuor mysteriis*; genannt werden das Taurobolium, die Mysterien der Hekate, die eleusin. Mysterien. Auch Mithras war tolerant; seine Anhänger verehrten nebenbei die Kybele, die Juno regina, die Minerva, den Mercurius invictus usw. Nur die ägypt. Gottheiten machten eine Ausnahme; sie erhoben Anspruch auf alleinige Verehrung. In Letopolis ist Isis die alleinige (μία); häufig begegnen uns Inschriften wie εἰς Zeὺς Σέραπις. Eine Steinplatte aus dem Mithraeum unter den Caracallathermen trägt die Inschrift [s. Jb. 2 Nr. 104]: εἰς Zeὺς Μιτρας Ἡλῖος Κοσμοκρατωρ Ἀνειακτος; das dritte Wort lautete ursprünglich Σεραπις, nicht Μιτρας; denn Caracalla war φιλοσέραπις; nach seinem Tode haben Mithraspriester das Wort getilgt und Μιτρας dafür gesetzt. — Eine Gottheit erscheint mit den Attributen anderer, d. h. sie hat eine Fülle von göttl. Kräften; so ist Isis = Artemis, Aphrodite, Hera, una quae est omnia. Die Götter erhalten Beinamen als Protektoren von Familien, z. B. in Rom *Diana Valeriana*, *D. Planciana*, *D. Cariciana*, *Hercules Iulianus*, *Aelianus*, *Frontonianus*, auch *meus*, *suus*, *domesticus*; ja die Gottheit wird der Person assimiliert, deren Protektor sie ist. In besonderer Weise wird der Kaiser dem Schutze der Gottheit empfohlen; manche unterziehen sich dem *taurobolium pro salute et incolumitate*

domus divinae. Die Götter werden Augusti genannt, z. B. *Iuppiter omnipotens Augustus conservator Augustorum, Mars Augustus conservator Dominorum*; auch abstrakte Gottheiten erhalten diesen Beinamen, z. B. *Concordia Augusta, ἑλπίς σεβαστή* usw. Die Christen lehrten, daß die Macht (*δύναμις*) Christi größer sei als die der heidn. Götter; ein konkretes Beispiel erzählt Gregor. Nyss. in der Vita S. Gregorii Thaumaturgi (PG 46, 913). — Zahlreich sind die Inschriften, in denen die Stiftung eines Monumentes auf ausdrücklichen Befehl der Gottheit zurückgeführt wird: *ἐξ ἐπιταγῆς, ex imperio, praecepto, numine ipso dictante*. Die Gottheit wird aufgefaßt als absoluter Herrscher, daher die Namen *κύριος, δεσπότης, τύραννος*, die den oriental. Monarchen entlehnt sind. Juppiter Dolichenus wird genannt *conservator totius poli*. Von Isis wird gesagt (Apuleius, *Metam.* XI 25): *tibi respondent sidera, redeunt tempora, gaudent numina, serviunt elementa*. — Der Mithraskult kennt eine Wiedergeburt. Die 7 Weihegrade entsprechen wohl den 7 Altersstufen des Menschen, deren jede unter dem Schutze eines Planeten steht. Nach Porphyrios, *de antro nympharum* 6 symbolisiert der Mithraismus *τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἀνοδον*, Sterben und Wiedergeburt. Im Attiskult kennt Sallustius *γάλακτος τροφήν ὥσπερ ἀναγεννωμένων*: der Eingeweihte wird wiedergeboren als Kind und als solches mit Milch genährt; Milch und Honig sind die Nahrung der Götter und Auserwählten. Die gleiche Idee finden wir im Mithraskult. Im neuentdeckten Mithraeum von Capua stellen Stuckornamente Initiationszenen dar: der Einzuweihende erscheint vollkommen nackt stehend, kniend, prosterniert; einmal wenigstens ist er als Kind dargestellt.

H. H. [138]

E. B. Allo O. Pr., *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain* (Revue des sciences philosoph. et théolog. 15 [1926] 5—34). Konferenz auf der Woche für relig. Ethnologie in Mailand Sept. 1925. Der Titel *Σωτήρ* erscheint erst im 7. vorchristl. Jh.; er wurde verschiedenen Gottheiten gegeben: Zeus, Athena, (*Σώτειρα*), Apollon, Dionysos, Herakles, besonders dem Heilgott Asklepios, aber auch Men, Aphrodite, Artemis, Serapis. Zur Zeit der Diadochen wurde er auch Herrschern beigelegt. In den synkretistischen Mysterien erscheint er verhältnismäßig selten; Mithras erhält ausnahmsweise das Epitheton *salutaris*. Apollo hieß auch *Ἀκήσιος, Ἐπικούριος, Ἀλεξίκανος, Ἰατρός* als Abwehrer von Unheil und Krankheiten, noch mehr Asklepios der Arzt; Zeus und Athena beschützten die Schiffe, Zeus verleiht Regen (*δέτιος*), Herakles vertilgt Ungeheuer und schützt die Schifffahrt. Die Mysterien befassen sich weniger mit der Befreiung von irdischen Übeln, sondern mehr mit dem Schicksale im Tode und nach dem Tode: sie haben ihren Keim in den Religionen der Barbaren und wurden hellenisiert. Sie verheißen das Heil durch Vereinigung mit der Gottheit. Diese Vereinigung wird in verschiedenem Sinne aufgefaßt. Einige verstehen darunter eine Art Kommunion, für die man das Wort Theophagie geprägt hat. Aber weder der *κυκεῶν* der Eleusinier noch die Milch und Kräuter in den phrygischen Mysterien noch Brot und Wasser im Mithraskult haben diese Bedeutung, sie stellen lediglich heilige Mahle dar. Nach anderer Ansicht wird das Heil durch eine bloß moralische Vereinigung mit der Gottheit erlangt, indem der Mysterist Tischgenosse, Diener, Vertrauter der Gottheit wird (in den Mysterien von Eleusis, im Kult der Isis und Kybele). Andere nehmen eine engere Verbindung an durch den *ἱερὸς γάμος*, wie im Sabazioskult, wo der Gott als Schlange erscheint; aber der *ἱερὸς γάμος* geht auf Befruchtungsriten im Agrarkult zurück. Kaum höhere Bedeutung hat die Adoption von Seiten der Gottheit, wie in den Eleusinischen Mysterien, in denen der Mysterist Adoptivsohn der Demeter wird. Endlich dachte man an eine wenigstens vorübergehende Absorption der menschlichen Persönlichkeit durch die Gottheit; auch das ist nicht erwiesen. Wenn auch die Mysteren zuweilen *Βάκχοι, Σάββοι* (Sabazios) genannt werden, und wenn die Priester von Pessinus sich selbst Attis nennen, so folgt daraus nicht ein Aufgehen der menschlichen Persönlichkeit in der Gottheit; auch die Mysteren der Kybele

hießen *κύβηβοι*, und doch glaubte niemand, daß sie Kybele selbst seien; es handelt sich in diesen Fällen bloß um eine Konsekration. In den Mysterien gibt es keine eigentliche moralische Umwandlung, wenngleich wir im Kult von Samothrake ein Schuldbekenntnis finden und dem Orphismus, Hermetismus und Mithraskult ein gewisses höheres sittliches Streben nicht abzusprechen ist. Dieses sittliche Streben ist bloß eine Art Vorbereitung, um den göttlichen Einfluß zu erfahren, nicht Zweck, auch nicht Hauptmittel. Die moralische Idee tritt zurück hinter den physischen Defekten; ein körperlicher Fehler konnte ein größeres Hindernis für die Erlangung des Heiles sein als eine sittliche Schuld. Die Initiation hat zur Folge, daß die Wechselfälle des materiellen Lebens, ohne vernichtet zu werden, der Seele nicht mehr schaden. Welche Rolle spielt die Gottheit in der Soteriologie? Im Demeter-, Isis- und Kybele-Kult ist die Erlangung des Heiles bedingt durch die Vereinigung mit der Gottheit, die darin besteht, daß man an ihren Leiden und Freuden teilnimmt. Mithras wird von Plutarch *μυστήης* genannt, er ist es aber nur in dem Sinne, daß er eine Mittelstelle zwischen dem höchsten Licht und dem Reiche der Finsternis einnimmt; er rettet die Menschen nach Art eines freundlichen Ratgebers und mächtigen Verbündeten; der Mensch stellt sich als Schüler unter die Führung des wohlthätigen Gottes (*θεὸς ἡγεμών*). Der *ἄνθρωπος* der Hermesmystik ist kein Heilandgott, sondern ein Mittelding zwischen dem göttlichen *νοῦς* und der Welt; seine Rolle ist kosmogonisch, nicht soteriologisch. — In den Mysterien gibt es keine wirkliche Auferstehung. Kore ist nicht gestorben, sondern bloß in die Unterwelt entführt worden; Adonis und Herakles sind gestorben, aber bloß ihr Geist wurde in der anderen Welt verherrlicht. Osiris wurde gewaltsam getötet; sein Grab wurde in Abydos verehrt, er selbst herrschte als König in der Unterwelt; von Auferstehung ist keine Rede. Bei Attis spricht kein einziger Schriftsteller von Auferstehung. Die Hilaria sollen die Auferstehungsfeier bedeuten, aber in den darauf bezüglichen Festen findet sich darüber kein Wort. Auch die von Firmicus Maternus mitgeteilte Formel:

θαρόεϊτε μύσται τοῦ θεοῦ σεωσμένον·

ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία

hat schwerlich diesen Sinn; sie stammt zudem aus dem 4. christl. Jh. und ist wohl im bewußten Gegensatz zum Christentum entstanden. Überdies ist sehr fraglich, ob es sich hier um den Attiskult handelt; Firmicus Maternus sagt zu den Mysten: *tu iacentia lapidis membra componis*; Attis wurde aber nicht zerstückelt; wahrscheinlich hat Firmicus den Osiriskult vor Augen. Die Heilandgötter des Heidentums verleihen nur irdisches Heil, besonders Gesundheit. Zur Zeit des Synkretismus glaubten die Massen an eine glückselige Unsterblichkeit, erwarteten sie aber nur selten von einem Heilandgott. Die Mysterien versprachen das Heil der Seele, ohne jedoch eine sittliche Umwandlung des Lebens zu verlangen. Das Heil hängt von magischen Riten ab oder von der Erlangung der Gnosis, die durch eigene Kraft den Menschen mit der höheren Gottheit verbindet. Die leidenden und verherrlichten Götter sind sekundäre Figuren; sie konnten den Mysten als Vorbilder dienen, aber ihr Leiden vermittelte nicht das Heil. — Vgl. auch Rev. bibl. 35 (1926) 112 f. H. H. [139]

F. J. M. De Waele, *The Magic Staff or Rod in the Greco-Italian antiquity* (Gent 1927. 222 S. mit 20 Abb. und 1 Tafel). In dieser tüchtigen Doktordissertation der Universität Nijmegen behandelt der Verf. vollständig und eingehend den Zauberstab und die damit zusammenhängenden Symbole im klass.-griechisch-röm. At. Da die Form des Zauberstabs (Rute, Szepter) kein passendes Einteilungsmotiv ergab, so wurde der Stoff nach den mit diesen Abzeichen versehenen und durch sie charakterisierten Persönlichkeiten geordnet: I. Zauberstab und Zauberrute in der Hand von Gottheiten (Hermes, Kore, Dionysos, Asklepios kommen hauptsächlich in Frage; weiter weniger hervortretend Athene, Artemis, Nemesis, Rhea, Poseidon, Apollon). II. Zauberstab in der Hand von „vergöttlichten“ Persönlichkeiten. In diesem Abschnitt wird sowohl der Herrscherstab (Szepter) wegen seines Zusammen-

hanges mit dem Zauberstab behandelt (auch der Stab der Richter, Herolde, Rutenbündel der Liktoren) als auch der Stab bei den Zauberern (Kirke, Medea, Astrologen) und seine Verwendung in der Zauberei und Magie überhaupt, und als Abzeichen der Priester und Priesterinnen. III. Der Stab in Zauberei und Symbolik ohne Charakteristik besonderer Träger. Für Ethnographie und Religionsgeschichte der behandelten Periode fällt dabei manches ab. Der Stab im christl. At. ist von der Behandlung ausgeschlossen und einem weiteren Teil vorbehalten. J. P. Kirsch. [140]

S. Eitrem, *The Greek Magical Papyri in the British Museum* (Kristiania 1923) übersetzt und erklärt kurz die griech. Zauberformeln auf Pap. CXXI—CXXV des Br. Mus. L. G. [141]

C. Clemen, *Zum Ursprung der griechischen Mysterien* (Anthropos 18/19 [1923/24] 431—446). C. weist auf die Möglichkeit hin, daß die griech. Mysterien entstanden seien aus Pubertätsweihen und Zeremonien bei der Aufnahme in Geheimbünde, wie sie sich auch heute noch vorfinden, besonders bei primitiven Völkern. Dadurch wäre aber, wie C. betont, die außerordentliche Bedeutung, die die griech. Mysterien gehabt haben, noch nicht erklärt, sondern erst recht durch diese Entstehung rätselhaft geworden. R. Eckert S. V. D. [141 a]

S. Eitrem, *Die vier Elemente in der Mysterienweihe* (Symbolae Osloenses ed. Eitrem-Rudberg fasc. IV [Oslo 1926] 39—59). Zeigt die fast allen höheren Mysterien gemeinsame Auffassung, daß man sterben muß, um wiedergeboren und selig zu werden, an der *Lekanomantie des Nephotes* (Pap. Paris. 154 ff.): Am Mittag steigt man auf das Dach, mit schwarzem Efeu bekränzt, legt sich auf ein reines leinenes Kleid hin, läßt sich von „Mystagogen“ eine schwarze Binde auf die Augen legen und hüllt sich „wie eine Leiche“ ein, macht die Augen zu, redet darauf, gegen die Sonne gewendet, den Typhon mit dem vorgeschriebenen Gebet an. Nachdem das Zeichen (ein Seefalke) erschienen ist, steht man auf, legt weiße Kleider an, opfert betend Räucherwerk. Dann ist man göttlicher Natur teilhaftig (*ισοθέου φύσεως κυριεύσας*) und kann weissagen. — Der Tod wird rituell durch ein Begräbnis oder eine Durchquerung des „Totenreiches“ dargestellt. Die Dionysosreligion folgte der ekstatischen Linie, was sich rituell weniger ausbauen ließ. Die Wiedergeburt wird rituell dargestellt durch Wiederaufbau des Osiris, im Mithraskult durch eine Fahrt durch die Himmelssphären, wodurch der Körper immer reiner wird. Den Ritus der Erneuerung des Körpers erläutert E. an Pap. Paris. 939 ff., einer Lampenmagie (*αὐτοπιος σύστασις*), und findet darin eine mystische Elementenlehre; ferner an der Isisweihe des Apuleius, *Metam.* XI 23, wo der Myste durch die 4 Elemente passiert, um aus ihnen neu zusammengesetzt zu werden, die Götter zu betrachten und als Sonnengott zu erscheinen. Vermutungen, wie der Durchgang durch die Elemente rituell dargestellt wurde. Den Wiederaufbau durch die Elemente (*στοιχεῖα*) nennt der Grieche *ἀναστοιχειοῦν*; vgl. Philo, *de uita Moys.* II 288 Cohn: *μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ὃς αὐτὸν δυνάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχὴν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχείων φύσιν ὅλων δι' ὅλων μεταρροζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον*. Ähnlich Kyrill. Alex., in *Ioh.* 3, 5 vom Taufwasser: *διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργείας τὸ αἰσθητὸν ὄδωρ πρὸς θεῖαν τινὰ καὶ ἀπόρρητον ἀναστοιχειοῦται δύναμιν*. [141 b]

O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit. Nach drei in Athen gehaltenen Vorträgen* (Berl. 1927) behandelt Eleusis, Samothrake und die an keinen bestimmten Tempel, sondern in „heiligen Häusern“ gehaltenen orphischen Mysterien, u. zw. mit Beschränkung auf das genau Feststellbare, wenn er auch zuweilen Hypothesen annimmt, z. B. S. 10 die von Körte, *Arch. f. Rel.-wiss.* 18, S. 116 ff. vorgebrachte über den Inhalt der mystischen Cista von Eleusis und den damit zusammenhängenden Adoptionsritus. Das Schweigegebot hat nicht nur den äußeren Grund der Furcht, sondern religiöse Gründe; vgl. m. Buch *De philosoph. Graec. silentio mystico* (1919) Kap. I. — Im Mittelpunkt der Mysterien steht die Idee des Lebens.

Der Wiedergeborene wird zur Schau der Götter zugelassen und gelangt zu einem seligen Leben im Jenseits. Sie wirken, auch auf die Sittlichkeit, nicht durch das Wort, sondern den Kult. Die eigentlichen Dromena werden von K. wohl nicht genügend gewürdigt, wenn sie nach ihm auf das Gemüt wirken sollen; sie sind doch gerade die Hauptmysterien und wirken vergottend, worauf die Anfangsweihen nur vorbereiten. — Die Beziehungen zum Christentum müßten tiefer behandelt werden. Der Inhalt der christl. Mysterien ist nicht vom Heidentum abhängig; Form und Stimmung zeigen Analogien. Zu wenig sagt K., wenn er S. 58 und 61 die eleusin. Dromena mit den Weihnachts- und Osterspielen vergleicht; denn diese sind nicht sakramental, also nicht Mysterien im strengen Sinne. — In der *Beigabe* wird in dankenswerter Weise der I. Teil der 1909 zuerst erschienenen *Eleusinischen Beiträge* wieder abgedruckt, der über die eleus. Dromena handelt. [142]

Woldemar von Uxkull, *Die Eleusinischen Mysterien. Eine Rekonstruktion* (Berl. [1927]). Phantastisches, wissenschaftlich wertloses Bild theosophischer Geheimriten im Sinne der Freimaurerei, von dem nur einige wenige Züge den geschichtlichen Eleusinien entstammen; auch darin manches Unrichtige. [143]

R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (3. erweit. u. umgearb. Aufl., Lpz.-Brl. 1927). Nicht nur der einleitende Vortrag, sondern auch besonders die Beigaben haben sehr an Umfang und Gewicht gewonnen, wie man schon an der Seitenzahl (428 S. bei größerem Format gegen 268 der 2. Aufl.) erkennen kann. Die Bedeutung des Buches, aber auch seine Problematik brauchen nicht mehr hervorgehoben zu werden; auf jeden Fall muß auch die Liturgiegesch. sich mit ihm auseinandersetzen und wird viel von ihm zu lernen, freilich auch vieles zu korrigieren haben. Ich hebe im folg. bes. aus den wissenschaftlich in erster Linie bedeutungsvollen Beigaben das für unser Studium Wichtige heraus. Beil. I gibt die *Betrachtungsart und Umgrenzung des Stoffes*. Die hellenist. Religiosität läßt sich am besten an den Mysterien erkennen, da diese die Zugehörigkeit zur neuen Religion und deren Verheißung zum Ausdruck bringen. Gegen Ed. Meyer wird gezeigt, daß die hellenist. Mysterienreligionen schon vorchristlich sind. Die bekannten Anschuldigungen gegen die Christen lassen sich wohl nicht verstehen ohne einen dem Staate verdächtigen Mysterienkult (vgl. die ihrem Charakter nach hellenist. Bacchanalien, das Vorgehen des Tiberius gegen den Isiskult usw.); das gilt schon von dem taciteischen Bericht über die 1. Christenverfolgung: das Christentum wird als Verbrecherreligion verboten (*odium humani generis*), weil es Geheimbund (*hetaeria*) ist. Trajan mildert das Verfahren (Plin., *ep.* X 96, 97), hält aber an dem Grundsatz *nomen puniendum esse* fest, obwohl der Kult von Plinius als harmlos festgestellt ist. — Mysterienhafte Vorstellungen finden sich in vorchristl. Zeit. Es fragt sich, ob die Sprache des N. T. ohne die Mysteriensprache voll verständlich ist; „eine Entlehnung kultischer Worte aus dem Christentum ins Heidentum“ ist „schwerer denkbar“. II *Orientalischer und hellenistischer Kult*. Hellenist. Kultbrauch wird zunächst an der Beichte erläutert. Ergänzungen zu Steinleitner [s. Jb. 1 Nr. 111]; Erklärung von Juvenal VI 511—552; 542—547 erläutern sich durch den phrygischen Mischkult des *Zeús* oder *θεός ὑψιστος*; ein später röm. Sarkophag zeigt den Judengott als Jahresgott. Die Bußinschriften, als *εὐλογία*, gehören unter den Begriff der Aretalogie, bezeugen, was einmal im Kult an dem betr. Heiligtum in vollerer Form vorgetragen ist; vgl. das Danklied eines altbabyl. Königs und Ps. 21. — Bei der Bespr. der „Mithrasliturgie“ wird S. 171 A. 2 *ἄγγελος* als heidn. Terminus nachgewiesen; ferner wird ihr 1. Teil abgedruckt und erklärt; dabei Bemerkungen über das Mysteriengewand als Bild des himmlischen Körpers (Gebet zu ihm), über das Sterben des „Selbst“ vor der Vergottung. Durch mystisches Sterben Erlangen der Prophetie. III *Mysten, Gotteskrieger und Gottesgefangene*. Weihe als *sacramentum*, Fahneneid. Liv. 39, 15, 13 hat „nur Sinn, wenn Livius wußte, daß der Eid im Mysterienkult seiner Zeit all-

gemein üblich war, und wenn die erste Weihe mit der Ablegung des Treueides verbunden war, ja das Wort *sacramentum* schon fast die Bedeutung von Weihe hatte, wie später im Christentum“. — Der Myste ist *seruus* des Gottes; in einem neuen Leben des Heiles; *προσήλυτος, ἐπηλύτης, aduena*. *Indigena* (Gegensatz *alienigena*) „fester Terminus der hellenist. Mysterienreligionen“, die in ihrer Sakralsprache die Vorstellungen nationaler Religionen festhalten. Begriff *milites* aus dem religiösen Kämpfertum (vielleicht speziell iranisch). — Im folg. bestimmt R. den Begriff der Mysterien dahin, daß sie in ein neues Volkstum, eine neue Klasse von Menschen aufnehmen und daß sie die Verbürgung eines religiösen Gutes geben. „Weil es nicht allgemein zugänglich sein darf und in einem Wissen . . . besteht, ist es an den Eid gebunden . . . So ist es allgemeine Anschauung, daß, wo ein Initiationsritus vorhanden ist, auch ein Eid abgenommen wird. Darum gilt das Christentum als Mysterienreligion.“ Diese Definition müßte doch wohl erheblich vertieft werden (vgl. etwa meinen Versuch in *Mysterium* [1926] 38 ff.). Die A. fügt bei: „Nicht ganz mit Unrecht, freilich auch nicht ganz mit Recht. Ein Eid ist tatsächlich früh geschworen worden . . .“ Das stimmt doch nur in dem Sinne, daß man früh die Taufverpflichtung als Treueid auf Christus und sein Gesetz auffaßte. Wenn R. weiter von einem „allsonntäglich geschworenen Eid“ (nach Plinius) spricht, so habe ich diese Auffassung der Stelle schon Theol. Rev. 20 (1921) 183 widerlegt; sie ist auch aus sachlichen Gründen nicht zu halten. — Tempeldienst der *πάτοχοι, κατάκλειστοι*; die *παροχή* im Sarapieion zu Memphis ist kultische, freiwillige Haft. V *Der Bericht des Apuleius*. R. schreibt dem ersten Bad des Lucius vor der Weihe schon religiöse Bedeutung zu, was aber dem Text *s u e t o lauacro* widerspricht; die *religiosi* gehen nur mit, weil gleich das *circumrorare* unter Gebet folgt; jenes Bad kann also unmöglich die *uoluntaria mors* darstellen; diese vollzieht sich doch vielmehr in der Weihe selbst (vgl. XI 21 *ipsamque traditionem ad instar uoluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis uitae temporibus iam in ipsa finita lucis limine constitutos . . . numen deae solet . . . renatos ad nouae reponere rursus salutis curricula* mit 23 *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia uectus elementa remeauit, nocti media uidi solem* eqs.). Die *circumratio* ist nur vorbereitende Stärkung. Die folg. Bemerkungen passen also nicht ganz hierher: Vergöttlichung durch Ertränken. Die Initianden als *morituri*; Wasserbecken vor den Tempeln in Syrien. — Mystenkleid. — Taufe = Tod [das über die Mandäer Gesagte hat keine Beweiskraft] und Spendung eines neuen Lebens. Für das Christentum die Scheidung von judenchristlicher Auffassung der Taufe (Reinigungsbad) und hellenistisch-christlicher (Sterben und Neubelebung) zu machen, wie R. es tut, widerspricht der altchristl. Lehre; die Taufe reinigt eben als Teilnahme an Tod und Auferstehung des Herrn. VI *Der hellenistische Begriff ΠΙΣΤΙΣ*. Will nachweisen, daß „eine den Glauben ähnliche religiöse Kraft oder Empfindung“ schon im Heidentum bestand. Es wird dann auch der, wenn auch seltene, Gebrauch des Terminus nachgewiesen; doch wäre dessen Inhalt jedenfalls genauer mit dem in vielem doch sehr verschiedenen christl. Begriff zu vergleichen; vgl. nur die von R. zitierte Stelle *Corp. Hermet.* IX 10 p. 66 Parthey *τὸ νοῆσαι ἐστὶ τὸ πιστεῖν, ἀπιστεῖν δὲ τὸ μὴ νοῆσαι* etwa mit Röm. 10! VII *Philosoph und Prophet*. Über *προφητεύειν* im Heiden- und Christentum. R. fügt bei, nicht der Inhalt des frühchristl. *ἐνθουσιασμός* sei dem Heidentum entlehnt, wohl aber „Form und Auffassung tatsächlich übernommen“. Auch hier würde ein genauerer Vergleich bei aller äußeren Verwandtschaft große Unterschiede auch der Auffassung enthüllen. IX *Verinnerlichung der Mysterien*. *Mysterium* tritt für „Lehre“ (*λόγος*) ein und umgekehrt [vgl. dazu meine Darlegung des Übergehens der Mysteriensprache in Philosophie und Theologie: *De philos. Graecorum silentio mystico* 1919]. Das Lesen einer Schrift als Mysterienweihe. X *Die Liebesvereinigung mit Gott*. R. verwendet hier im Anschluß an Norden Stellen Philons als Belege für eine hellenist. Mysterienvorstellung, obwohl diese, wie ich in den Bayer. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 60

[1924] 368 nachwies, nichts damit zu tun haben; Philon benutzt nur nach seiner Gewohnheit die Sprache der Mysterien, aber um rein allegorische Wahrheiten im Anschluß an jüd. Texte darzustellen; man lese nur die Definition seiner Mysten: οἱ τοὶ δ' εἰσὶν οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ οὐσαν ὄντως ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀνυφίας ἀσκοῦντες. — R. gibt dann mehrere Beispiele kultischen Ieros γάμος. XI Erwählung, Berufung, Rechtfertigung, Verklärung. (προ-)τιμᾶσθαι, uocari, destinari, dignatio (τιμή), ἀξίωμα als Mysterienausdrücke; vgl. bei den christl. Martyrern die Begnadigung durch das πνεῦμα, das ὁμιλεῖν θεῶ, Träume; Acta Perpetuae 4: domina soror, iam in magna dignatione es: tanta es, ut postules uisionem... et ego quae me sciebam fabulari cum domino (ὁμιλοῦσαν θεῶ) ... Mehr noch als hier müßte jedoch R. bei den folgenden Bemerkungen über die göttliche Erwählung das bei aller Ähnlichkeit der Sprachform doch grundverschiedene Niveau der christl. Gedanken herausarbeiten. So ist die Rechtfertigung bei Paulus doch wesentlich unterschieden etwa von der hermetischen (Corp. Hermet. XIV), was schon äußerlich darin sich zeigt, daß die hermet. ἀδικία nur einer der 12 τιμωροί ist, während die δικαιοσύνη bei Paulus das ganze Wesen der christl. Umwandlung umfaßt, wenn auch R. bemerkt, dies mache „natürlich für die Wortbestimmung keinen Unterschied“. Mag also der Terminus der gleiche sein und mag auch schließlich der allgemeine Sinn „sündlos werden“ auf beiden Seiten vorliegen, so liegt doch der eigentliche innere Sinn von Sünde und Gerechtigkeit im Christentum unendlich tiefer. Es ist also unrichtig, wenn R. schreibt: „Der völlige Parallelismus der Gedanken und Worte ist hier wohl klar.“ Richtig ist es aber, wenn R. ein wirkliches Sündloswerden (dem Wesen nach), nicht bloß ein Gerechtgesprochenwerden annimmt; darin liegt eine Analogie mit den hellenist. Mysterienvorstellungen, nicht aber deren „Einwirkung“; man könnte, selbst wenn man historisch eine Beeinflussung von der Seite der Mysterien her beweisen könnte, nur von einer Anregung sprechen, da doch die christl. Auffassung unvergleichlich tiefer und dabei ganz selbständig ausgebaut ist. Mit Recht erklärt daher R. Röm. 6, 1—14 aus Mysteriengedanken; aber es sind genuin christliche Gedanken, die sich ganz aus dem Christentum erklären lassen; nur für ihre sprachliche Darlegung hat der Hellenismus vorgearbeitet, damit natürlich auch für die Verständlichmachung der christl. Ideen bei den Hellenen. XII Die Bezeichnungen für die Verwandlung. μεταμόρφωσις, reformari, renasci, παλιγγενεσία, μετενοσμάτωσις, transfigurari; äußeres Sinnbild der Verwandlung ist das Gewand. Die folg. Gleichsetzung von illustrare und φωτίζειν müßte wohl besser bewiesen werden; deshalb bleiben die Bemerkungen über das Lichtgewand und die christl. Taufbezeichnung φωτισμός sehr unsicher; erst recht ist irreführend der Satz, daß „der mandäische Taufbrauch zweifellos mit der Johannestaufe zusammenhängt, von der die christliche Taufe nur stammen kann“; vgl. Nr. 215—7. XV. Die Begriffe Gnosis und Pneuma. Gibt zunächst eine neue Rezension der Eucharistia im Corpus Hermet. XIII 8 (vgl. Nr. 153), wo die Gnosis als χάρισμα erscheint und zugleich als der Dank an Gott. Gnosis als vergottend, Licht und lichtmachend; das Mysterium spendet Gnosis und ändert das Wesen. Agnosia als Trunkenheit und Schlaf. Gnosis als Weg. Im Mysterium als Kulthandlung werden die μυστήρια θεοῦ enthüllt, wodurch γνώσις θεοῦ entsteht. Gnosis des Gottesnamens. R. vermutet, daß sich mit dem Worte Gn. „von Anfang an der Sinn eines unmittelbaren Zusammenhanges, einer συναφῆ, verbindet, wie sie der Kult und besonders seine höchste Ausgestaltung im Mysterium nach allgemeiner Anschauung herbeiführt“. — Pneuma in den Zauberpapyri vom Menschen gesagt im Gegensatz zum σῶμα, σκῆνος, σάρξ; vom Gott; als Gottesbezeichnung (hier Beispiele für Beschwörungen, Epiklesen usw.); πνεῦμα = Gebet, (zauberkräftiges) Wort. πν. und δύναμις als Synonyma. πνευματικός einmal = „übersinnlich“. Die unsichtbare Lebenskraft in uns wird πνεῦμα (bewegte Luft) genannt, ihre Gleichartigkeit mit der unsichtbaren Kraft über uns stark empfunden. πν. in der Stoa = Seelensubstanz. Oriental. Sprachgebrauch

wirkt im hellenist. Gebrauch des Wortes nach. „Zauber und Mysterium haben die alte, z. T. allgemein menschliche Vorstellung noch in ihrer Einfachheit erhalten.“ Gottesschau durch Einatmen von *πνεῦμα*; der Verstorbene wird zu *πνεῦμα*, und jedes *πν.* hat wunderbares Wissen und wunderbare Kraft; durch eine Art freiwilligen Todes oder der *ἀσκησις* wird der *τέλειος* zum *πνεῦμα*. — Diese Sprach- und Begriffsbildung tritt durch die Mysterienreligionen in den Gedankenkreis der Philosophie, wo eine ganz andere Vorstellung von der menschlichen Psyche herrscht. Philon ersetzt *πν.* möglichst durch rein griech. Wendungen (*ψυχή* usw.). Dichter und Redner ahmen frühzeitig die religiöse Sprache nach; *spiritus*, *πν.* des Dichters als *uates*. Ausgangspunkt ist die platonische Vorstellung von der Gottbegeisterung des Dichters; aber die religiöse Bedeutung setzt sich allmählich wieder mehr durch; die Schilderungen religiöser Gottbegeisterung mehren sich seit Vergils Beschreibung der Sibylle, *Aeneis* VI; vgl. Lucan, *Phars.* V 161 ff., wo die *mens* das spezifisch Menschliche, die *ψυχή*, bezeichnet; ebenso steht bei Philon der *ἀνθρώπινος νοῦς* dem *θεῖος λόγος* oder *θεῖον πνεῦμα* gegenüber. Jud. 19 und Jak. 3, 13 steht *ψυχικός* im Gegensatz zu *πνευματικός*. Die 3 Klassen der *σαρικοί*, *ψυχικοί*, *πνευματικοί* erst in der reifen Gnosis, wie auch die hellenist. Mysterienreligionen 3 Klassen von Menschen schieden und zwischen die Ungläubigen und die *τέλειοι* noch die Proselyten oder *religiosi* stellten; das Wort *ψυχικός* wird jetzt wieder gehoben (auf hellenistischem Gebiet wurde *ψυχή* immer als göttlich empfunden). In den hermet. Schriften steht allgemein *νοῦς* für *πνεῦμα*, *ἐννοῦς* für *πνευματικός*, *ἄνους* für *ψυχικός*, seltener *λόγος*; daher auch *λογικὴ λατρεία* (*θυσία*), eine Formel, die geprägt wurde, als das Dankgebet für das Dankopfer eintrat [über das Fortleben im Christentum s. Jb. 4 S. 37 ff.]. Der Gebrauch von *λογικός* für *πνευματικός* geht auf den Versuch zurück, den Begriff *πν.* in philosoph. Terminologie wiederzugeben. XVI Paulus als Pneumatiker. Erklärung von I Kor. 1, 17—3, 2. *νοῦς* für *πνεῦμα*. *τέλειος* als Mysterienterminus geht aus von den *τέλεια μυστήρια* (in Athen die große und daher erst zweite Weihe); das *τέλος*, die Vollendung, der Mysterien ist das Schauen Gottes. — Inwiefern der Gedanke von der Ekklesia als Tempel des Pneuma „nicht scharf genug“ von der Aussage über den Pneumatiker gesondert werden kann, ist nicht einzusehen; der Pneumatiker kann nur von Nichtpneumatikern nicht beurteilt werden, also doch von der Ekklesia, die das Pneuma hat; vgl. I Kor. 14, 29 ff., bes. 32 *καὶ πνεύματα προφητῶν προφηταὶς ἐποιδάσσεται*; Pauli Ausnahmestellung beruht auf seiner Würde als Apostel Christi, nicht zunächst auf dem Pneuma allein. Auch die folg. Erklärung von I Kor. 15 erweckt öfters Zweifel. So kann die Lesung *Ἄνθρωπος* (groß geschrieben) leicht einen falschen Klang in die Worte des Apostels tragen. Gewiß sind Adam und Christus Individuen, aber beide stehen als Häupter der Gattung; es wird betont, daß, wie der Tod, so das Heil durch einen Menschen (*δι' ἀνθρώπου*, nicht etwa: durch „den [Ur-]Menschen“, was *διὰ τοῦ Ἀνθρώπου* heißen müßte) kommt; man kann also nicht sagen, ἄ. stehe hier „ohne den Artikel als Eigennamen“; vielmehr soll auf die Notwendigkeit, daß auch die Erlösung durch einen Menschen geschah, hingewiesen werden (und damit auf die der Auferstehung, denn nur ein Mensch kann auferstehen). — Wo steht ferner, daß die *σάρξ* von der Auferstehung ausgeschlossen ist? Gewiß können nach Vs. 50 „Fleisch und Blut“ das Himmelreich nicht erben, d. h. fleischliche Gesinnung; aber Vs. 44 bezeugt ausdrücklich: *ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν*. *δόξα* kann nicht bloß „die Substanz Gottes und alles Göttlichen“ sein; es gibt doch nach Vs. 40 auch eine *δ. ἐπιγεῖων*. *φθορά* wie auch *σάρξ* ist nicht einfachhin Materie, sondern die Materie, insofern sie nicht vom Geist beherrscht ist. Es stimmt also nicht, wenn R. behauptet, „daß hier die iranische Auferstehungsvorstellung, nach der sich aus dem verwesenden Leib die in ihm enthaltenen Lichtteile später loslösen und als eine Art neuer, unbestimmbarer Leib wieder mit einem beim Tode entweichenden geistigen Teil verbinden, klarer vorliegt als...“ Im Gegenteil offenbart Paulus

einen entschiedenen Gegensatz gerade gegen die iranische Lehre durch seine Lehre von der Auferstehung des Leibes. In Vs. 45 „erkennt“ R. „erklärende Zusätze“, beigelegt, „weil man v. 21 nicht mehr verstand“. Seine Streichungen gehen aber vielmehr darauf zurück, daß er Vs. 21 nicht richtig versteht. Vs. 46 richtet sich nicht gegen die angebliche Behauptung, der erste *Ἀνθρώπος* sei der pneumatische, sondern erklärt sich zur Genüge aus dem Beweisgang von Vs. 35 ab: Immer kommt zuerst das Psychische; deshalb soll auch unser jetziger Leibeszustand uns nicht an der Auferstehung irremachen. — Da die Lehre Pauli wesentlich verschieden ist, so beweisen die von R. im folg. behandelten „Voraussetzungen“, deren völlige Umformung durch Paulus R. zugibt, nichts für eine Abhängigkeit des Apostels; es sind bloße Analogien und Anklänge. Der Ausdruck „Leib des Todes“ geht bei Paulus aus seiner ganzen Lehre von der Sünde und Erlösung hervor, kann unmöglich der späteren mandäischen und manichäischen Literatur entlehnt sein. Es bleibt nur eine Verwandtschaft in der Bildersprache. R. behandelt das Bild des Gewandes und des Hauses für den Leib. Das erstere wird nach ihm dort am meisten verbreitet sein, wo im Totenkult das weiße Kleid (oder ein Götterkleid) dem Toten als Symbol des himmlischen Leibes angelegt wird. [Doch ist diese spezielle Ableitung nicht notwendig.] Die Bilder von Kleid und Wohnung mischen sich; vgl. II Kor. 4, 16 ff., eine Stelle, die aber im einzelnen von R. nicht richtig gedeutet wird, bes. da er in Vs. 5, 3 *ἐκδυσ.* liest anstatt des besser bezugten *ἐνδ.* Infolgedessen sind die Parallelen mit der Mysteriensprache keineswegs so eng, wie R. behauptet. Übrigens ist bei Apuleius, *Metamorph.* XI 23 *uadimonium* nicht „die göttliche Bürgschaft für die verheißene volle *σωτηρία*“; *uadimonio* ist Ablativ und bezeichnet die vorher geschilderte Terminbestimmung der Weihe. — *μεταμορφοῦσθαι* nicht Änderung der Gestalt, sondern des Wesens. *δόξα* „umschließt den Begriff Ehre wie Kraft“, „schillert offenbar zwischen Glanz, Ruhm, Kraft und Göttlichkeit“; die *γνώσις* gibt *δόξα* durch das *πνεῦμα*. — Auch die weiteren Ausführungen bedürfen mancher Einschränkung. R. selbst spricht von Pauli „Kampf gegen den Hellenismus“. In der Tat ist die christl. Lehre bei Paulus trotz gelegentlicher Anklänge bes. der Terminologie, die sicher sehr lehrreich sind, grundverschieden von der heidn. Gnosis; vgl. auch Nr. 152 und Jb. 5 Nr. 196. Man kann daher wohl sagen, daß die heidn. Mystik die Gemüter vorbereitet und die Sprache ausgebildet hat; aber von einem eigentlichen Einflusse des Hellenismus auf das Christentum kann man bei Paulus nicht sprechen. XVII *Die Kunstsprache der Gnostiker.* II Kor. 2, 14 der Duft Vermittler der Gnosis, zugleich Dankopfer, dann auch Heilmittel der Unsterblichkeit; das Bild gebraucht für die pneumat. Rede; vgl. Ignat., *Eph.* 15 ff. [doch ist c. 18 *πνεῦμα* nicht mit *στανροῦ* zu verbinden], wo das *ἀλείφεισθαι ὀσσοῦδιαν* der falschen Lehre auf der andern Seite die Duftsalmbung mit der wahren Gnosis voraussetzt. I Joh. 2, 20 ff. ist *χρῖσμα* die bei der Taufe verkündete Lehre (*ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς*). — Bemerkungen über den Stil pneumatischer Rede; „sakrale Glossensprache“ als Gegenbild der allegorischen bzw. pneumatischen Exegese. R. weist diese Formelsprache bes. in der alchemist. Geheimsprache nach; für die religiöse Sprache übertreibt er ihre Bedeutung; es ist unberechtigt, bei Ignatius „mühsam und gequälte, vor allem gedankenarme Imitation“ zu finden! — Firmicus Mat., *De errore prof. rel.* 22 ff. stellt die pneumatische Salbung des christl. Glaubens der körperlichen im Attiskult gegenüber. XIX *Die Bedeutung des Selbst* will u. a. die Erscheinung, daß im Orient das „Geistige, d. h. Unsichtbare in uns . . . nicht Individualbesitz, sondern etwas Unpersönliches, eben darum Göttliches“ sei, benutzen, um daraus zu erklären, daß bei Paulus das Wort *ἀθάνατος ψυχῇ*, d. h. der seit Platon übliche griech. Seelenbegriff, nicht auftritt, dafür aber *πνεῦμα* gesetzt wird. Auch der Orientale, bes. im Mysterienglauben, kennt die Individualseele. „Aber zu der Herrschaft, die sie in unserer Religiosität hat, kann sie nur durch den griechischen Begriff der *ψυχῇ*, mit dem die Individualität notwendig verbunden ist, gekommen sein. Der Begriff des *πνεῦμα* verliert an Bedeutung oder wird

auf die Kirche beschränkt. *Χριστός ἐν ἐμοί* wird zur anschauungslosen Formel für die Hingabe an ihn, der griechische Seelenbegriff gestaltet den Glauben um. Vor den beiden Grundbegriffen 'Gott' und 'die Seele', d. h. die Individualseele, tritt für einen Augustin, so allgewaltig der Einfluß des Paulus ist, so mächtig der Kirchengedanke auf ihn einwirkt und so tief die Verehrung für Christus ist, doch alles andere zurück..." In diesen Gedanken stecken auf jeden Fall Anregungen, die für die Liturgiegesch. von großer Bedeutung sind. [144]

S. Angus, *The Mystery Religions and Christianity* (New York 1925). Die heidnischen Mysterien waren vertraut mit der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, wie sie uns in voller Auswirkung bei Paulus und noch mehr im 4. Evangelium und in den höchsten Regionen der christl. Erfahrung begegnet; sie trugen in weitem Maße bei zur Erhaltung des Materials, das von der christl. Religion umgebildet wurde. Es ist kein Zweifel, daß manche der Mysterien mit den Mächten der zukünftigen Welt in Berührung traten. In den heidnischen Mysterien findet sich viel Wahrheit. Das nt. Bild der Hochzeit des Lammes hat sein Gegenstück in den mystischen Ehen der Mysterienreligionen; man kann diese letzteren nicht mit manchen altchristl. Schriftstellen nur als teuflische Nachahmung des Christentums ansehen; das Christentum ist eher eine göttliche Vervollkommenung des Symbolismus der alten Welt. Das Heidentum machte reichen Gebrauch von den großen und schönen Symbolen der Natur; warum sollte nicht auch Gott, bzw. die christliche Religion davon Gebrauch machen? Die Hoffnungen und Träume der alten Welt, der heidnischen wie der jüdischen, wurden im Evangelium verwirklicht nicht dadurch, daß es ihnen Ideen entlehnte oder sich mit alten Symbolen schmückte, sondern dadurch, daß es eine geschichtl. Tatsache darstellt, durch welche das sehnüchtige Erwarten der alten Welt mehr als erfüllt wurde. H. H. [145]

J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* (Paris 1926). Eingehende Beschreibung der 1917 entdeckten unterirdischen Basilika und ihrer reichen Stuckornamente [vgl. Jb. 2 Nr. 101/2; 3 Nr. 174; 4 Nr. 227/9; 5 Nr. 196]. Die Stuckornamentik, die in Ägypten ihren Ursprung hat, von dort im 18. Jh. v. Chr. nach Kreta kam, hat sich namentlich in der hellenist. Zeit unter dem Einflusse Alexandrias zu hoher Vollkommenheit entwickelt; in Rom fand sie im 1. vorchristl. Jh. Eingang, brachte es zu einer kurzen Blüte und ging mit der Dynastie der Antonine unter. Die Motive der Stuckbilder, mit denen die Basilika geschmückt ist, sind sämtlich der griech.-röm. Mythologie entnommen; es fehlen Isis und Mithras, deren Kult eigentlich erst unter den Flaviern in Rom heimisch wurde; nur der phryg. Attis ist 4mal dargestellt. Das läßt auf die Zeit des Kaisers Claudius schließen, durch den der Attiskult offiziell in Rom eingeführt wurde (vgl. Jb. 4 Nr. 220); aus dieser Zeit datiert ohne Zweifel die unterirdische Basilika. Über Zweck und Bedeutung der Basilika sind die Archäologen nicht einer Meinung. Die einen (Huelsen, Rostovzew) sehen in ihr einen unterirdischen Festsaal gleich dem Cryptoporticus im Laurentinum des jüngeren Plinius zur Abwehr des glühenden Sonnenbrandes; aber der Cryptoporticus bildete einen integrierenden Bestandteil des Hauses und war von Licht durchflutet, während die Basilika ganz isoliert ist und nur spärliches Licht empfing. Nach Bendinelli hätten wir es mit einer größeren Grabanlage zu tun; diese Hypothese fand wenig Anklang; im großen und ganzen stimmen die Gelehrten überein, daß die Basilika den religiösen Bedürfnissen einer Sekte diene. H. M. R. Leopold entschied sich für eine orphische Gemeinde (vgl. Jb. 4 Nr. 227); Carcopino dagegen denkt an Pythagoreer. Der Pythagoreismus hatte in Rom hauptsächlich durch die Bemühungen des P. Nigidius Figulus, eines Freundes Ciceros, Eingang gefunden und sich dort trotz der Maßregeln des Tiberius und Claudius gegen die *mathematici* erhalten. Die Lage der Basilika außerhalb des Gewühles der Stadt, im Schoße der Erde, entspricht ganz der Eigenart der Pythagoreer; ihre Einrichtung war dem pythagoreischen Kulte angemessen. Nach Jamblich bestand

die pythagor. Liturgie in Reinigungsriten, Libationen, Opfern mit anschließendem gemeinsamen Mahle, frommer Lesung und Ermahnungsrede. Der Reinigung dienten die Amphoren auf den 6 Sockeln der Pfeiler des Hauptschiffes; an sie erinnert auch an den Wänden die bildliche Darstellung von Amphoren mit Palmwedeln; Palmzweige wurden in die mit Wasser gefüllten Amphoren getaucht, und damit wurden die Anwesenden besprengt. Bei der Libation riefen die Pythagoreer den Zeus Soter, Herakles als Verkörperung der Naturkraft und die Dioskuren als Personifikationen der Harmonie des Universums an. Die Stukkateure der Basilika unterließen es, die erhabene Majestät des Zeus darzustellen; um so häufiger erscheinen Herakles und die Dioskuren, ferner Libationsszenen: die Amoretten des Atriums, die Satyrn an den Pfeilern, Ganymed am Gewölbe halten ihre Hydrien am Henkel, wie es pythagor. Vorschrift war. Auf die Libation folgte das Opfer. In der Basilika fand man bei der Cathedra der Apsis das Skelett eines Hundes, wohl das Inaugurationsopfer, und im Impluvium Knochen von Ferkeln; diese gehörten nach Diogenes Laertios und Prophyrios zu den Opfertieren des Pythagoras. Den gemeinsamen Mahlen dienten jedenfalls 4 zwischen den Pfeilern aufgestellte Marmortische, die bei der Plünderung der Basilika verschwunden sind. Den Abschluß der ganzen Feier bildete die heilige Lesung; das älteste Mitglied der Gemeinde bezeichnete den Text aus den *ἱεροὶ λόγοι*, den das jüngste Mitglied mit lauter Stimme vorlas; dann gab ihnen der Älteste zum Abschied heilsame Ermahnungen mit. Die heilige Lesung ist auf den Stuckornamenten der Basilika dargestellt. Die Pythagoreer versetzten ihr Paradies in die Sternenwelt und den Ort der Peinen auf diese Erde. Die häßlichen Pygmäen auf den Bildern des mittleren Gewölbes, Agaue, die mit dem abgeschlagenen Haupte ihres Sohnes einen wilden Tanz aufführt, der von Apollon überwundene Marsyas, der im Begriff ist, geschunden zu werden, sollten den Mitgliedern der Gemeinde einen Begriff geben von den Höllenqualen, die Danaiden mögen die Nichteingeweihten darstellen. Andere Szenen veranschaulichen die Freuden des Paradieses, die Entrückung in das Sternenreich, die Mühen und Anstrengungen, die sich der Mensch kosten lassen muß, um dahin zu gelangen; hierher gehören Ganymed, der durch einen Genius zum Himmel getragen wird, die Entführung einer der Leukippiden, die Befreiung der Hesione durch Herakles, Jason, der, von Medea unterstützt, das goldene Vlies raubt, Odysseus, der sich mit Hilfe der Helena des Palladiums bemächtigt, Helena, die dem Paris folgt (so erklärt C. das Bild, das nach Leopold die von Hermes ins Paradies geführte Seele darstellt). Die freundlich blickenden Medusenhäupter versinnbilden den Mond, der den Weg zu den Inseln der Seligen weist; Attis drückt die Hoffnung auf Versetzung in die Milchstraße, den Wohnsitz der vergöttlichten Seelen, aus. Das Apsidenbild hat Sappho zum Gegenstand, die vom Leukasfelsen herabspringt, der tragische Selbstmord der Dichterin wird hier zu einem Ritus geistiger Erneuerung [vgl. Jb. 3 Nr. 174]; sich stürzend in die wunderbaren Gewässer hofft sie, daß ihre Seele wiedergeboren wird. Sie folgt dem Rufe des Apollon (*ἔπον θεῶν*), der auf den Felsen der Insel sitzt. Für den Eingeweihten wird sie zum Sinnbild der Seele, die, berauscht von der Sphärenharmonie und durch sie angezogen, in Ewigkeit leben wird in Vereinigung mit der Gottheit. C. ist sich bewußt, daß sein Erklärungsversuch nicht auf absolute Sicherheit Anspruch erheben kann; aber immerhin ist er wohlbegründet. — Die Bedeutung der dreischiffigen Basilika mit vorgelegtem Atrium für die Entwicklungsgeschichte der Basilika als christlicher Kultraum ist bereits anderswo gewürdigt worden (s. Jb. 4 Nr. 228/9; 6 Nr. 251).

H. H. [146]

A. Boulanger, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme* (Paris 1925). Der Orphismus ist von Bedeutung als entfernte Vorbereitung auf das Christentum; denn er diente als Vorbild verschiedenen religiösen Mysterien, aus denen dogmatische und kultische Elemente (?) ins Christentum eingedrungen sind. Eine direkte Entlehnung aus dem Orphismus ist nicht anzunehmen, aber ein mittel-

barer Einfluß des Orphismus auf das Christentum läßt sich nicht in Abrede stellen. Die Katakomben aber entrichteten bloß eine Dankesschuld, wenn sie in den Grabkammern Orpheus inmitten der Tiere darstellten. H. H. [147]

A. Durville, *Mystères initiatiques* (Paris 1925). Das Osiris-Mysterium drückt in großartigem Symbolismus den Grundgedanken der Initiation aus: Notwendigkeit sich zu vervollkommen, sich zu erheben, sich von der Erde loszumachen, um ein höheres, besseres Leben im Himmel zu erlangen. H. H. [148]

A. Vogliano, *Una nuova epigrafe storica* (Rendiconti della R. Accad. Naz. dei Lincei S. VI 1 [1925] 3—9) kommt auf die metrische Inschrift des 1919 in der Nähe des Vatikans aufgefund. Marmoraltars zurück, die er anders als P. Fabre (s. Jb. 4 Nr. 219) liest und erklärt:

Ἔργα νύκτον προΐξιν βλον ἔξοχον ἐσθλὰ πρόπαντα
Γαιδιανοῦ πραπίδων τοῦτο φέρω τὸ θῦμα
Ὅς δ...ς καλίνορον ἐπ' Εὐρυβίην πάλι ταῦρον
Ἦγαγε καὶ κρείδν σύμβολον ἐδνχίης.
Ὅκτῳ γὰρ λυκάβαντας ἐπ' εἰκοσιν ἡγεμέοντας
Νύκτα διασκεδάσας ἀδθίς ἔθηκε φάος.

Gaidianos hat nach einer Nacht von 28 Jahren die Finsternis zerstreut und das Licht wieder zur Geltung gebracht, d. h. er hat den Kult der Attis (*Εὐρυβίης* = omnipotens), nachdem er 28 Jahre lang unterblieben war, wiederhergestellt und wieder die gebräuchlichen Opfer (Stier und Widder) dargebracht. Der Charakter der Inschrift weist auf das Ende des 4. Jh. hin. Unter Eugenius flackerte das erlöschende Heidentum zum letzten Male auf. Die 28 Jahre mögen sich auf die Zeit zwischen dem Tode Julians des Apostaten († 363) und den Regierungsantritt des Usurpators Eugenius (392) beziehen. H. H. [149]

A. S. Geden, *Select passages illustrating mithraism* (Lond. 1925) behandelt Texte, die sich auf den Mithraskult beziehen. Dieser war auch in England verbreitet: mithraistische Monumente wurden gefunden in London, York, Chester, an der schottischen Grenze. Das Mithraeum in London wurde laut einer Inschrift von einem gewissen Ulpius Silvanus, Soldaten der 2. legio Augustana, errichtet. H. H. [150]

P. Behn, *Das Mithraeum von Dieburg* (*Άγγελος* 2 [1926] 163—166). Orientiertes Mithraeum. Mit Reliefs geschmückter Altar. Mithras als Reiter. Rings umher in kleinen Bildern das Leben des Mithras (Kosmogonie — Geburt — Stier usw.); eins von diesen der *Mithras triformis*. Auf der Rückseite Helios — Mithras als Phaethon. Verbindung mit der german. Mythologie (Mithras ist auch Mercurius = Wodan; die 3 Horen = die 3 Jahreszeiten der Germanen). Der Altar stammt aus den letzten Dezennien des 2. Jh. Gute Photographien der Reliefs nach Originalphotos des Verf. P. H. [151]

Mr.-J. Lagrange O. P., *L'hermétisme* (Rev. bibl. 1924, 481 ff.; 1925, 82 ff., 368 ff., 547 ff.; 1926, 240 ff.). Die hermet. Schriften sind nicht früher als das 2. Jh., ja vielleicht das 3. Jh. n. Chr.; sie enthalten die philosoph. Religion des Nus, nicht die des Logos, der Objekt des Glaubens ist und durch die Gnade offenbart wird. Sie bleiben im Naturalismus stecken und sind mit ihrem Pantheismus noch weiter vom Christentum entfernt als der Platonismus oder Neuplatonismus. [152]

Hermetica, the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus edited with English translation and notes by Walter Scott †. Vol. I: *Introduction, texts and translation* (Oxford 1924). Die Einleitung behandelt die hermet. Schriften, soweit sie philosophisch-religiöser Art sind; S. 113—549 gibt einen oft recht frei behandelten krit. Text mit Übers. Nach Sc. sind die Schriften meist aus dem 3. Jh. Vgl. dazu L. F a h z (Or. Litztg. 28 [1925] 853—855), der zur Bestätigung aus dem mag.

Papyrus Mimaout (Louvre Nr. 2391) Vs. 591—609 (= 284—302 Wessely) (= Scott S. 374 ff.) in der Form abdruckt, die sie nach Reitzenstein und Eitrens Kollationen in der von Preisendanz und Fahz vorbereiteten Ausgabe haben werden [latein. Text bei Ps.-Apuleius, *Asclepius* c. 41]. Da der Text eine heidn. Eucharistia darstellt, drucken wir ihn hier ab: Χ[άρι]ν σοι οἶδαμεν ψυχ[ή]ν(ν) πᾶσα(ν) καὶ καρδίαν πρὸς [σέ] ἀνατεταμένην, ἀφραστον ὄνομα τετιμημένον | τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ καὶ εὐλογούμενον τῇ τοῦ | θε[οῦ] ὁσ[ι]α, (δτι) πρ[ὸ]ς πάντας καὶ πρὸς πᾶσας πατρικὴν [595] εὐ[νο]ίαν κ[α]ὶ στοργὴν καὶ φιλίαν καὶ ἐπιγλυκντά[τη]ν ἐνέργ[ειαν] ἐνεδείξω χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν | λόγ[ον] γνῶσιν. νοῦν μέ(ν), ἵνα σε νοήσωμεν, λόγον | δέ, ἵνα σε ἐπικαλέσωμεν, γνῶσιν (δέ), ἵνα σε ἐπιγνώ[ω]μεν. χαίρομ[ε]ν διτ[τ]οῦ σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας, [600] χαίρομεν διτ[τ]οῦ πλάσματος ἡμᾶς ἀπεθέω[σας] τῇ σεαυτὸν γνῶσει. Χάρις ἀνθρώπων πρὸς σέ μία τὸ | γνωρίσαι. ἐγνωρίσαμέν [σε], ὧ [ζωή] τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, | ἐγνωρίσαμέν[σε], ὧ μῆτρα κνοφόρε ἐν πατρὸς φυτεία, ἐγνω[ο]ί[σας] [605] [σε], ὧ πατρὸς κνοφοροῦντος αἰώνιος διαμονή. οὕτως οὐδ[ὲν] ἀγαθὸν προσκυνήσαντες, μ[η]δέ μιαν | ἡγήσαμεν [δέξαι], πλ[η]ν θέλησον ἡμᾶς δια[τ]ηροῦν | ἐν τῇ σῇ γνῶσει, παραιτη[θεῖς] τὸ μὴ σφαλῆναι τοῦ τοιοῦτου [βίου]. Vgl. die in vielem abweichende Form bei R. Reitzenstein, *Hellenist. Mystorienrelig.* (3 1927) 285 ff. — Vol. II (ebda 1925) gibt die *Notes on the Corpus Hermeticum* d. h. den Kommentar zum größten Teile der hermet. Schriften; dabei werden die antiken Zitate der hermet. Bücher gesammelt; die gesamte relig. Literatur der 3 ersten Jh. wird benutzt. S. 430—432 über Sonnenkult. — Sc. läßt „sofort die Tür zu dem Wunsch nach einer neuen, vollkommeneren Ausgabe offen“ (Ad. Jülicher in der Theol. Litztg. 52 [1927] 176). — Vol. III. *Notes on the latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus* (1926), nach Scotts Tode hg. von A. S. Ferguson mit Unterstützung von E. L. C. Griffith, die einige Noten in Klammern beisteuerten. [153]

J. H. Breasted, *Oriental Forerunners of Byzantine Painting. First-Century wall paintings from the fortress of Dura on the Middle Euphrates* (Oriental Institute Publications Vol. I. Chicago 1924). Vgl. Jb. 4 Nr. 225/6, 5 Nr. 201. Die Fresken sind im Tempel des Zeus-Baal; im hintern Raum eine Aedicula, die Br. an die in röm. Legionskapellen befindliche erinnert; nach V. Müller (Or. Litztg. 28 [1925] 507) wird sie altoriental. Erbgut sein. An der einen Wand 11 Personen nebeneinander; u. a. ein Priester, der Weihrauch auf ein Thymiaterion streut; eine reichbekleidete Frau, die adorierend die Hand mit der inneren Handfläche nach außen hebt — nach Br. der altmesopotam. Gestus; nach V. Müller (ebda 508) ist diese parallele Haltung zum Gegenüber eher syrisch, phoinikisch, karthagisch, während nach altmesop. Brauch die Hände senkrecht zum Gegenüber gehalten wurden. Die Namen kommen in andern Inschriften vor, wodurch die Fresken in das letzte Viertel des 1. Jh. nach Chr. datiert werden. — Das Fresko mit dem Opfer vor den 3 Göttern und den Stadtgöttinnen von Dura und Palmyra, wobei ein rotes Vexillum aufgestellt ist, ist aus d. J. 229/230. [154]

Fr. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos* (Bibl. archéol. et hist. du H. Commissariat en Syrie et au Liban tome IX, Textband und Atlas. Paris 1926). Das große Werk enthält die minutiöse archäol. Berichterstattung über die bereits von Breasted (Syria 3 [1927] 178 f.) [s. Jb. 4 Nr. 225 f., ferner 5 Nr. 201] kurz aufgenommenen und beschriebenen Funde von Sâlihîyeh am Euphrat, die C. 1922—3 nachprüfen und erweitern konnte. Unter den Funden sind besonders bemerkenswert die Fresken im Tempel der palmyrenischen Gottheiten; Abbildungen und Beschreibungen schon bei Breasted, jetzt umständlicher bei C. S. 41 ff. und auf Tafel XXXI ff. Von höchstem Interesse ist die Darstellung einer Opferszene (jetzt nach Breasted auch von W. Neuß, *Die Kunst der alten Christen* [Augsburg 1926] Abb. 90 wiedergegeben). Die Priester tragen lange Alben; C. verfolgt das Vorkommen dieser Kleidung S. 58 ff. Merkwürdig ist ihre Kopfbedeckung, eine Art Mitra von konischer Form; auch darüber weiß C.s erstaunliche Belesenheit

Wichtiges zu sagen. Die Füße der Priester sind nackt wie bei den Juden und Mohammedanern. Auch die Gläubigen tragen weiße Kleider; sie erheben die rechte Hand, die linke ist behindert. Die Namen der Dargestellten sind fast durchweg zugesetzt. Außer den Opferszenen finden sich mythologische Gruppen und eine Hirtenszene, die G. Millet, *La scène pastorale de Doura* (Syria 7 [1926] 142—151) jetzt auf den ersten Augenblick der Verkündigung an die Hirten von Bethlehem deuten will (?). Die Bilder sind um 65 n. Chr. gemalt. Th. Kl. [155]

P. Monterde, *Inscriptions grecques de l'Institut français de Damas* (Syria, Revue d'art oriental et d'archéol. 6 [1925] 215—252). Unter diesen Inschr. verdient Erwähnung die Weiheinschrift eines dem Gotte Manaf errichteten Altars: *Ζεῷ Μάναφ(ε) μίζονα τὴν τύχην Β(?)οῦμνος Ἰνολίδης εὐσεβῶς βιώσας ἀνέθηκεν*. Manaf ist der klassischen Literatur unbekannt; in der griech.-röm. Epigraphie finden sich von ihm nur geringe Spuren. In Pannonien wurde er mit dem Gotte von Bosra Theandros verehrt: *Dis patris Manalpho et Theandro*. In den sinaitischen Inschriften begegnet uns öfters der Name *Abd-Manaf* oder *Abd al Manaf* (Diener des Manaf); verschiedene arabische Stämme nannten sich *Banu-Manaf* (Söhne des Manaf). Manaf war die Hauptgottheit von Mekka, der Familiengott der Vorfahren Mohammeds. H. H. [156]

J. Gagé, *Deux dieux cavaliers d'Asie Mineure* (Mélanges d'Archéol. et d'Hist. 43 [1926] 103—123). Von einer der 2 Reliefdarstellungen in der Sammlung Fr. Cumonts ist nur der untere Teil des Pferdes mit einem Fuße des Reiters erhalten mit der Widmung: *Απολλωνιος Αρχεδημου Μαιων Απολλωνι Κισαλουδηνω Ευχην*, also das Exvoto eines gewissen Apollonios an Apollon Kisaludenos. Das 2. gut erhaltene Reliefbild trägt die Weihinschrift: *Θεω Κακασβω Ερμαιος Διογενους Ευχην*. Apollon Kisaludenos (Ap. von Kisaluda, wahrscheinlich einem Orte in der Nähe von Smyrna) war bereits aus 2 Inschr. von Smyrna bekannt, die eine lautet: *Ηλιος Απολλων Κισαυλοδδηνος*. Der griechische Apollon, der mit einer anatolischen Lokalgottheit identifiziert ist, erscheint als Heilgott und Sonnengott; der *ἀλεξίκακος*, dessen goldene Pfeile die Pest bringen, der sie aber auch heilt, wird der *θεός σωζων* der Anatolier und tritt als solcher an die Stelle einer Lokalgottheit. Im Hochtal des Mäander verdrängt er den einheimischen Gott Lairbenos und erscheint mit Schlange und Doppelaxt. Lairbenos war eine Sonnengottheit; so wird nun Apollon als Helios dargestellt und Helios genannt. Zu den Funktionen eines *θεός σωζων* gehört in Anatolien die Beschützung der Toten vor *τυμβωρηνχία* (Gräberraub). Apollon-Helios ist das Produkt einer natürlichen Entwicklung der griech. Religion, und die theolog. Reflexion genügte, um eine Gottheit zu schaffen, die durch die Sonnenkräfte den Mächten der Unterwelt gebietet, den Helios-Pluton; doch hat hier in Anatolien der barbarische Gott Kisaludenos seinen Einfluß ausgeübt und bewirkt, daß Himmels- und Unterweltgott im allmächtigen Sonnengott einander nahegebracht wurden. — Wie Lairbenos, so schwingt der berittene Apollon die Doppelaxt, so der Apollon Tarsios, der Gefährte der Kybele, der Apollon Bozenos. Die Bedeutung der Doppelaxt ist noch nicht aufgeklärt; in Kleinasien ist sie das Attribut der Götter von Labranda und Doliche; ebenso war sie das Symbol der Herrschermacht bei den maionischen Herakliden. Immer aber finden wir sie in der Hand des jungen Reitergottes, der als Begleiter der großen Mutter erscheint, so z. B. auch auf einem oriental. Gemälde in Pompei; mit der Strahlenkrone, dem Symbol des *θεός σωζων*. Die Maionier hatten sich seit alter Zeit in Anatolien niedergelassen; Apollon galt als ihr Nationalgott; in der neuen Heimat verband er sich mit dem Lokalgott Kisaludenos und nahm dessen Attribute an. Der Maionier Apollonios weihte ihm das Exvoto wohl zum Danke für erlangte Heilung.

Vom Gott *Kakashos* existieren mehrere Darstellungen, die zumeist aus dem alten Telmessos, einem kleinen Hafen an der lykischen Küste, stammen. Er

erscheint immer zu Pferd; sein Attribut ist die Keule, wie er denn auf einem Exvoto mit Herakles identifiziert wird. Die Keule, Symbol der Macht, mochte ein Sonnensymbol orientalischen Ursprunges sein. Man wollte Kakasbos zu einer chthonischen Gottheit machen, weil er das eine oder andere Mal von einer Schlange begleitet ist, doch war er wahrscheinlich ein Himmelsgott.

In Kleinasien sind fast alle Reitergötter der griech.-röm. Zeit Sonnen- oder Mondgötter; die Darstellung als berittene Gottheiten ist anatolisch, da die griech. Kunst sie fast nicht kennt. Aus Kleinasien kennt man Statuen des *Ἥλιος ἑφιππος*. Kakasbos war besonders im südl. Teile Kleasiens verehrt in Lykien und Pisidien, er erscheint allein, während der Reitergott von Lydien und Phrygien als Gefährte der Kybele auftritt. Alle Darstellungen des Kakasbos sind unbeholfen und roh; sein Kult war jedenfalls barbarisch und konnte nur die am wenigsten hellenisierten Lykier anziehen.

Vgl. dazu E. Vassel, *Sur le dieu chevalier des Carthaginois* (Rev. de l'hist. des rel. 92 [1925] 30 f.). Von 308 punischen Münzen tragen ungefähr 300 Pferdefiguren; ein Fragment einer punischen Stele zeigt einen Reiter, jedenfalls eine Gottheit. Delattre fand in Gräbern aus dem 4. Jh. 3 Reiterstatuetten; die Reiter mit konischen Mützen und fliegenden Mänteln stellen ohne Zweifel einen Gott dar; doch ist es ungewiß, ob Eschmun oder ein anderer Gott gemeint ist.

H. H. [157/8]

A. v. Le Coq, *Stifterdamen aus den Vorbergen von Turfan* (Or. Lititzg. 28 [1925] 612 f.). Mit 1 Abb., auf der das Falten der Hände der anbetenden Frauen deutlich zu sehen ist.

[159]

A. von Le Coq, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*. II. Teil: *Die manichäischen Miniaturen* (1923). Bericht von E. Peterson in: *Byz.-neugriech. Jahrbücher* 5 (1926) 265 u. a. über Kultfahnen, verhüllte Hände (?), Initiationsritus.

Th. M. [159 a]

B. Heller, *Notes de Folk-Lore Juif, Mélanges offerts à M. Israel Lévi à l'occasion de son 70^e anniversaire* (Rev. des Ét. juives 82 [1926] 301—316). Am Purimfeste wurde in verschiedenen Gegenden eine Figur des Aman aufgehängt und ins Feuer geworfen, über welches die Jungen sprangen. Die Kaiser Honorius und Theodosius verboten den Juden, eine Figur des Aman ans Kreuz zu heften und zu verbrennen in *contemptum christianae fidei*. Das Springen über Feuer ist der Überrest eines alten populären Festes. Die Sitte der Freudenfeuer war überall verbreitet von Skandinavien bis Griechenland, von Spanien bis Rußland, ja bis in den äußersten Orient (China, Japan) und bis Nordafrika. Sie wurden zu verschiedenen Zeiten angezündet, bei Beginn des Frühlings, an Mittsommer, am 1. V., am Johannistage (24. VI.), am 25. XII., am 6. I. Bei den alten Römern zündeten am Feste des Vegetationsgottes Pales die Hirten ein Feuer an und sprangen darüber (vgl. Ovid, *Fast.* IV 727; 782; 801). In Frankreich nahm der König selbst an der Feier des Freudenfeuers teil; Ludwig XIV. zündete es eigenhändig an. Am Johannistage wurde das Vieh über das verlöschende Feuer geführt. Nach einigen (z. B. Mannhardt) soll das Feuer ein Ritus sympathischer Magie sein zum Zwecke, die Sonnenstrahlen anzuziehen; andere (wie Westermarck) meinen, das Feuer solle schädliche Einflüsse der Dämonen abwehren und sei deshalb mit Opferriten verbunden gewesen, wie noch jetzt an manchen Orten eine Katze oder ein anderes Tier ins Feuer geworfen wird. In Deutschland und in der Schweiz wird vielfach ein Strohmann verbrannt, was an ehemalige Menschenopfer erinnern soll. Hierher gehört auch die Verbrennung des Judas, die besonders im latein. Amerika, in Mexiko, Brasilien, Peru gebräuchlich ist.

Im gleichen Aufsatz spricht H. über die Wirksamkeit des Gebetes für die Toten im Anschluß an die Erzählung von Rabbi Akiba, der einen Verdammten aus den Peinen befreite, indem er dessen Sohn für ihn beten ließ. Nach S. Reinach

ist der Ritus der Gebete und Opfer für die Toten in Ägypten entstanden und wurde im 1. Jh. v. Chr. von den alexandrin. Juden angenommen; er stützt sich auf II Makk. 12, 43; sonst findet sich in der alten jüd. Literatur keine Spur, die Haggadot, welche von der Wirksamkeit des Gebetes für die Verstorbenen sprechen, gehören alle späteren Zeiten an. Nach Israel Lévi erscheint der Ritus der Gebete für die Toten erst seit Ende der Epoche der Gaonim und erklärt sich aus dem Einfluß der Kirche auf die Juden im MA; die Christen brachten seit alter Zeit Messen, Gebete und Almosen für die Verstorbenen dar. Ähnliche Erzählungen wie die von Rabbi Akiba kennt auch die christl. Legende; so berichtet Antonius, daß Bischof Theobald einen Verdammten (?) durch 900 Messen befreite usw. [Vgl. Jb. 6 Nr. 389 f., unten Nr. 410]. H. H. [160]

La Pasqua des Samaritani sul Garizim (Osserv. Romano 18. V. 1927) beschreibt die Osterfeier der Samaritaner von Sichem am 14. Nisan auf dem hl. Berge Garizim, wo ein Altar aufgerichtet und der Gipfel des Berges mit weißem Linnen bedeckt wird. Nach Waschungen und Prostrationen Vorlesung aus dem Exodus durch den Hohenpriester und Responsorien des Chores. Bei den Worten „Die ganze Menge Israels wird es am Abend töten“ stürzen sich 7 junge Männer auf 7 Lämmer und töten sie am Altare unter dem Freudengeschrei des Volkes; die Eingeweide werden als Opfertgabe auf den Altar gelegt; ein Levit besprengt die Zelte mit dem Blute, während das Volk singt: „Es gibt nur einen Gott“; am Abend werden die Lämmer als Ostermahl verspeist. [161]

E. Schneeweis, *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten* (Ergänzungsbd. XV zur Wiener Zeitschr. f. Volkskunde; Wien 1925). Im 1. Teile *Festkalender der Weihnachtszeit* stellt der Verf. die verschiedenen Bräuche zusammen, die die Zeit von Advent bis Epiphanie betreffen, beschreibt sie genau und legt sie örtlich fest. Es werden u. a. behandelt: Weihnachtsfeuer, Weihnachtstisch, Weihnachtsbesuche, Verehrung des Wassers; besonders ausführlich die Bräuche, die sich an den „Weihnachtsblock“ und den „Glücksbringer“ anschließen. Von streng liturg. Gebräuchen ist naturgemäß selten die Rede; es wird erwähnt die liturg. Wasserweihe, Hauseinsegnung an Epiphanie; dieses Fest heißt bei den Orthodoxen fast allgemein „Erscheinung Gottes“; auch „Wasserfest“, „Wassertaufe“ kommen vor; bei den Katholiken heißt es „Hl. drei Könige“. Auch zu manchen religionsgeschichtl. Fragen z. B. Sonnenkult, Ostung, finden sich Parallelen, die man mit Nutzen verwerten wird. Der 2. Teil befaßt sich mit *Herkunft und Deutung* der Bräuche. Den antiken Kalenderbräuchen wird wohl mit Recht — Weihnachten war einst Jahresanfang — eine große Bedeutung zugemessen. Ein eigenes Kapitel *Christliche Einflüsse* zeigt die Umdeutung der heidnisch abergläubischen Sitten im christl. Sinne. Trotz beständigen Kampfes der Kirche wucherte viel Aberglaube weiter, besonders im Bereiche der orthodoxen Kirche, die, wie der Verf. sagt, in diesem Kampfe toleranter war als die katholische. R. Eckert S. V. D. [161 a]

W. Patschovsky, *Alte schlesische Sitten und Gebräuche religiösen Ursprungs* (Die Unterhaltung. Sonntagsbeilage der Schles. Volksztg. [20. 3. 1927]) beschreibt die Wohnungseinssegnung am Dreikönigsfest (Collende) mit einem dafür bestimmten Lied, das Sommersingen und Todaustreiben an Lactare, und das „Zum Gründonnerstag gehen“. J. P. [162]

G. P. Peraita, *Los regocijos populares de San Juan* (Revista Ecclesiástica 30 [1926] 427—431). Handelt über spanische Volksgebräuche am Feste Johannes des Täufers. Schon die röm. Liturgie scheint solche Volksbelustigungen zu kennen und den Gläubigen einzuschärfen, daß sie dabei die geistlichen Freuden nicht vergessen: *Da populis tuis spiritualium gratiam gaudiorum*, ebenso das mozarabische Sacramentarium in zwei Orationen. Im Dorfe San Pedro Maurique in der Provinz Soria wird am Johannisfest der vielerorts übliche Scheiterhaufen errichtet; aber statt daß die Jugend darüber hinwegspringt, wie es anderwärts zu geschehen pflegt, geht sie über die glühenden Kohlen. Dr. Mariano Iñiguez y Ortiz findet darin die Erinnerung

an einen alten Reinigungsritus. Im gleichen Dorfe hat sich ein anderer Brauch erhalten. Jedes Jahr werden zum Feste des hl. Johannes von den Ratsherren durch das Los 3 Jungfrauen erwählt, die Múndidas (die Reinen) heißen. Diese kleiden sich in weiße Gewänder mit rotem Gürtel und einen Seidenmantel von schreienden Farben; auf dem Kopfe tragen sie ein mit Bändern geschmücktes Körbchen mit einem Brot und drei Reisern. Sie werden von den berittenen Ratsherren abgeholt und zur Kirche de la Peña geführt, wo sie der Messe beiwohnen. Beim Offertorium überreicht jede der Múndidas dem zelebrierenden Priester eines der Reiser, die beiden anderen erhält der Bürgermeister. Ein Mahl im Rathaus und Tanz beschließt das Fest. Nach Mariano Íñiguez y Ortiz erinnern die Múndidas an die jungfräulichen Priesterinnen, die am Tag der Sommersonnenwende der Sonne im Namen des ganzen Volkes das Opfer darbrachten, unter anderem auch Brot, das als Unterpand des Glückes für das kommende Jahr unter das Volk verteilt wurde. Dann führten die Häupter des Volkes mit den Priesterinnen einen religiösen Tanz auf. H. H. [163]

Jos. Müller, Allerheiligen und Allerseelen in rheinischem Brauch und Spruch (Zeitschr. d. Ver. f. rhein. u. westf. Volkskunde 24 [1927] 7—13). Namentlich ist, wie ja der Titel besagt, von Volksbräuchen und Spruchweisheit die Rede, oder es handelt sich — so bei den Prozessionen zum Friedhof am Allerheiligenabend oder Allerseelenmorgen — um Sitten, die auch sonst verbreitet sind. S. 10 unten lies statt Abend vor Allerheiligen Abend von A. Der Allerseelentag gilt als halber Feiertag; in Münstereifel wird an ihm zu Ehren der Verstorbenen gefastet. A. Schn. [164]

Bertram S. Puckle, Funeral Customs, their Origin and Development (London 1926). Das reich illustrierte Werk handelt von den Nebengebieten der Liturgie, nämlich den Volksgebräuchen bei Begräbnissen, bes. auf den brit. Inseln. Kap. 6 *Funeral feasts and procession, 7 Early burial-places and 8 Churchyards, cemeteries, orientation and other burial customs* enthalten wichtige Mitteilungen. L. G. [165]

Holy Wells (Notes and Queries vol. 153 [1927] 99, 141, 191). Beiträge zur Bibliographie der hl. Quellen Englands, Schottlands, von Wales und Irlands von verschiedenen Mitarbeitern der Zeitung. L. G. [166]

II. Alter Orient.

Von Lorenz Dürr.

Hugo Greßmann, Altorientalische Texte u. Bilder zum Alten Testament. I. Bd.: *Altor. Texte zum A. T.* 2. Schlußlif. (Berlin u. Leipzig 1926). II. Bd.: *Altor. Bilder zum A. T.* (ebda 1927). Der Abschluß dieses Werkes hat erfüllt, was die 1. Lief. (s. Jb. 6 Nr. 154) versprochen. Die 2. (Schlußlif.) des 1. B. enthält hauptsächlich die akkadischen Texte, welche für das A. T. wichtig sind. Dabei finden sich eine Reihe neuer Texte, die gerade auch für die Geschichte der Liturgie große Bedeutung haben. So neben neuen Hymnen und Liedern auf verschiedene Gottheiten — darunter das Zwiesgespräch Asurbanipals mit seinem Gotte Nebo (interessant für die Körperhaltung beim Gebet im antiken Orient!) — bes. das Leichenlied auf den Gott Lillu, eine Parallele zu den Klageliedern um den Gott Tammuz, mit interessanter Schilderung des Lebens in der Unterwelt (S. 272 f.). Sodann die vielbesprochene „Geschichte eines Leidenden und seine Erlösung“: «Ludlul bēl nimēqi» (S. 273 ff.). Ferner eine Reihe von wichtigen Ritualien, besonders die Ritualien für die Feier des Neujahrsfestes an verschiedenen Kultstätten (S. 295 ff.), die bisher hauptsächlich bei Fr. Thureau-Dangin, *Rituel akkadiens* (1921) zugänglich waren, dann der Text vom „Leiden und Triumph Bēl-Marduks“ (S. 320 ff.), eine „Krönungs- und Huldigungszeremonie für den assyr. König“ (S. 322 f.) und ein Rituale für die Weihe eines Pferdes für den Dienst des Gottes Marduk (S. 323). Dazu kommen noch die verschiedenen neuen Gesetzeskodizes (sumer. Gesetze, altassyrische, neubabyl. und chetitische Gesetze). Schon die Auswahl der Bearbeiter bietet Garantie für die Brauchbarkeit und Zuverlässigkeit der Übersetzungen auch für

Nichtfachleute. Ganz umgestaltet und um das Doppelte vermehrt ist der 2. (Bilder-) band. Dazu sind bereits die neuesten Ausgrabungen (Byblos, Bésän, Ur usw.) in den wichtigsten Abbildungen vertreten. Die Anordnung ist gegenüber der 1. Aufl. eine verschiedene. Beschreibung und Bilder sind jetzt in 2 Abteilungen getrennt. Dazu kommt am Schlusse bes. ein Verzeichnis der Abbildungen mit Angabe der benutzten Vorlagen der Götter-, Dämonen- und Sagengestalten, der Personennamen, der geogr. Namen und ein Sachregister. Die Benutzung ist dadurch bedeutend erleichtert. An wichtigen Abschnitten für die Liturgie nenne ich die Bilder zum Totendienste, Götter und Symbole, Heilige Felsen, Maššeben, Altäre, Tempel, Opfer, Priester und Beter, Amulette und Zauberwesen. Das Buch ist (neben Meißner, *Babylonien und Assyrien*, sowie Erman-Ranke, *Ägypten und ägypt. Leben im Altertum* 2 1923) der beste Führer durch die eben auch für die Liturgie bes. wegen der Beziehungen zum A. T. so interessante Kultur- und Religionsgeschichte. [167]

Efraim Briem, *Mutter Erde bei den Semiten* (Arch. für Rel.-wiss. 24 [1926] 179—195). Gehört in die Liturgiegesch., weil vielfach Begräbnisriten darauf zurückgeführt werden. Verf. verfolgt zunächst die Beweise, welche A. Dieterichs Monographie *Mutter Erde* (1905) für eine solche Vorstellung auch bei den Semiten geltend machte. Dann geht er noch einmal bes. auf das beigebrachte Material ein. „Hauptsächlich auf 3 Gebieten hat man die Spuren des Mutter-Erde-Glaubens zu suchen. Erstens die mythol. Vorstellungen von der Erschaffung des Menschen, welche, oft in einer späteren, verkleideten Gestalt, Reminiszenzen des Glaubens, daß der Mensch mit den Tieren und Pflanzen aus dem Schoße der Erde geboren ist, enthalten; zweitens Riten und Gebräuche bei Entbindungen und Beerdigungen und drittens Züge und Eigenschaften bei einzelnen Göttingengestalten, die darauf hinweisen können, daß diese entweder aus einer Mutter-Erde-Göttin entstanden sind oder in sich Züge von ihr aufgenommen haben, und in Verbindung damit Reminiszenzen in Eigennamen, die mit irgendeinem Wort, das die Erde bezeichnet, zusammengesetzt sind“ (S. 186). Br. geht nun diese 3 Gebiete durch. Die Überlieferungen von der Erschaffung des Menschen sind in allen Versionen deutlich und klar: „Die Schöpfung geschieht auf dieselbe Weise, wie die babylonischen Töpfer ihre Statuetten verfertigen: erst wird der Ton mit Wasser aufgeweicht, dann wird ein Stück abgebrochen und aus diesem der Mensch geformt... Das Vorkommen des Lehms bei dem Schöpfungsakt (aber) beruht nicht darauf, daß er einen Zusammenhang mit der Erde hat, sondern darauf, daß er das gewöhnliche Material ist, aus dem Figuren im allgemeinen geformt werden“ (S. 189). Dieselbe Vorstellung liegt ja auch in der Bibel vor. Ebenso wenig können Geburts- oder Beerdigungsriten angeführt werden. Letztere Art, daß die Toten in altkanaanäischen Gräbern auf der Seite liegen, die Knie nach oben gezogen, manchmal bis ans Kinn und mit den Händen vor dem Gesicht, was eine Nachahmung des Fötus im Mutterleibe sein sollte, ist eine allgemein verbreitete oriental. Sitte und kann für sich allein nicht als solche für obige Theorie in Anspruch genommen werden. Unter den Geburtsriten wurde bes. die Sitte, daß „im Hause der Gebärenden 8 Tage lang ein Ziegelstein liegen solle“, genannt. „Bei fast allen primitiven Völkern werden gerade die Steine als eine Konzentration von Kraft und Stärke aufgefaßt und darum nicht nur bei Geburten angewandt, sondern sie sollen auch unfruchtbaren Frauen, die sie berühren, die Kraft verleihen, zu erzeugen und zu gebären... Der Brauch... kommt auch bei solchen vor, die sonst der Mutter-Erde-Vorstellung fremd gegenüberstehen, z. B. den Ägyptern“ (S. 191). Vollends in den babylon. Göttingengestalten lassen sich solche, welche darauf hindeuten, daß diese spätere Umbildungen der Mutter Erde gewesen seien (so wie es von der griech. Demeter angenommen wird...), nicht nachweisen (S. 192 ff.). „Die einzige Stelle, die... unzweifelhaft die Auffassung der Erde als einer gebärenden Mutter andeutet, ist IV Esra 5, 43, aber dieses ganze Buch ist so spät und zeigt einen so direkten hellenistischen Einfluß, daß es nicht als Exponent der ausgeprägt semitischen Auffassung, am allerwenigsten der ursemitischen, gelten kann“ (S. 195). [168]

H. W. Obbink, *De magische beteekenis van den Naam inzonderheid in het oude Egypte* (Amsterdam 1925). Ein für die liturg. Verwendung des „Namens“ und die Geschichte dieser Verwendung wichtiges Buch. Nach einer kurzen Einleitung über den Begriff der „Magie“ im religiösen Sinne, d. i. daß der Mensch sich „niet als bij de religie, afhandelijk voelt van vrij willende en werkende goden, ... maar dat hij door eigen kennen en kunnen zoovel de natuur als de goden beheerscht en naar zijn hand zet“, folgt zunächst ein Kap. über die Auffassung des „Namens als Teil des Leibes“, die ja auch im Totenkult eine Rolle spielt: „de naam (is) in derdaad als een reël, concreet deel van het menschelijk wezen te beschouwen“ (S. 10) und wird demgemäß behandelt. „Zo min de Egyptenaar zich een levend wezen denken kan zonder ka, zo min kan hij zich een wezen voorstellen zonder naam“ (S. 17), denn „de naam is in waarhijd 'mana', maar mana of een bepaalde wijze verconcretiseerd d. i. tot een 'ding', een lichaamsdeel geworden, juist zooals de ka 'mana' is en tot een 'ding' is verconcretiseerd“ (S. 19). Im 2. Kap. wird „der Name als Wort und Formel“ behandelt. Ebenfalls eine wichtige Untersuchung über die Bedeutung des „Wortes“ bei den antiken Völkern, u. zw. sowohl des gesprochenen wie des geschriebenen, und dann über die spezielle Ausprägung dieser Auffassung des Wortes im „Namen“. Auch „de stem en het woord zijn ... dingen, warmee men magisch opereeren kan; zij zijn bij hun uittreden uit den mond een substantie met een eigen, objectief bestaan“. Wenn das Wort ausgesprochen ist, dann „kristallisiert“ es sich sozusagen; es ist dann „ein Ding im Raume geworden“ (S. 21, vgl. S. 31. 35). Demgemäß ist benennen = schaffen, und was besteht, das besteht eben durch „seinen Namen“ (S. 46). Das 3. Kap. bringt die verschiedene magische Verwendung ebendieses Mittels des Namens: Der Name als „immanente Kraft“; beachte dabei die schönen Ausführungen über die „Vielnamigkeit“ (S. 62) und über die Bedeutung der Formel „im Namen von“ (S. 63 ff.); ferner über die Verwendung des Namens jemand's als Macht gegen ihn: d. i. den Namen jemand's aus tilgen (S. 81 f.), den „Namen jemand's verfluchen“ (S. 83), oder über die Verwendung zugunsten des Trägers, so beim Anrufen des Toten, um ihn am Leben zu erhalten, das Anschreiben des Namens auf die Blätter und Früchte des „Lebensbaumes“ (S. 98 ff.). Der Name ist „wirklich ein mit Mana geladenes Ding, die Macht von solch einem Namen ist wie die Ladung einer elektrischen Batterie“ (S. 107. 111). Der letzte Teil behandelt sodann noch die „Geheimhaltung des Namens“ als magischen Mittels (S. 113 ff. Verbot des Gebrauchs des Gottesnamens!) sowie die „Sitte und Bedeutung der Veränderung des Namens“ (S. 128 ff.). Dabei berücksichtigt der Verf. nicht allein das Ägyptische. Er geht vielmehr von den Primitiven aus, weist auf das Akkadische hin und bringt dann reiche Belege aus dem Ägyptischen. Wenn auch die Grundlagen der Ausführungen schon bekannt waren, so muß man für die Zusammenstellung des Materials jedenfalls dankbar sein. [169]

M. Schede, *Isis-Prozession* (*Ägyptos*, Archiv für neuest. Zeitgesch. u. Kulturkunde 2 [1926] 60—61). Beschreibung einer Prozession im Dienste der Isis mit allerlei Emblemen und hl. Gefäßen (nach einer Skulptur, jetzt im Sommersitze des Prinzen Karl von Preußen in Klein-Gliencke bei Potsdam. Mit Abb.). Dazu werden eine Reihe von Parallelen in Texten und ähnlichen Darstellungen angeführt, bes. Apuleius, *Metamorph.* XI. Interessant dabei die Verhüllung der Arme bei den Personen, welche die hl. Gefäße tragen. Diese ist bereits sonst vielfach gerade im Isis-kulte bekannt. Siehe die Angaben ebda S. 60 Anm. 3. Ferner ein Priester mit einem Stabe: wohl nach Clem. Alex., *Strom.* VI S. 449 ed. Stählin: ἔχων τὸν τε τῆς δικαιοσύνης πῆχυν καὶ τὸ σπονδῆον, auch hier „der Stab der Gerechtigkeit“. Auch dieser ist sonst nachgewiesen; siehe S. 61 Anm. 5. — Zeit der Skulptur: 3. Jh. n. Chr. [170]

Hans Bonnet, *Die Symbolik der Reinigungen im ägyptischen Kult* (*Ägyptos* 1 [1925] 103—121). Im Anschlusse an verschiedene Aufsätze Blackmans in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology XL 57 ff. u. 86 ff.; im Recueil

de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes 39, 44 ff. sowie im Journal of Egyptian Archaeology V 117 ff. u. 148 ff., in welchen dieser schon durch den Titel *Sacramental Ideas and Usages in Ancient Egypt* die Reinigungszeremonien im Sinne der Taufe verstanden wissen will, geht B. den einzelnen Riten beim König, beim Priester und auf dem Gebiete des Totenglaubens und des Totenkultes nach. Das Resultat ist: „Am Anfange steht auf der einen Seite die Waschung, die in Form eines gründlichen Bades rituelle Reinheit vermittelt, und der sich der Priester im Kult wie der Tote, wenn er vor die Götter tritt, zu unterziehen hat. Daneben steht nicht minder alt die Sitte einer Besprengung der Leiche, im weiteren Verlauf des Totenkultes die einer die Leiche ersetzenden Statue, zum Teil vereinfacht zu einem bloßen Weiheguß, immer aber gefaßt als magisches Zaubermittel, das auf Belebung des Toten zielt. Der Parallelismus des äußeren Verlaufs führt beide Handlungen zusammen. Die auf die Belebung des Toten gerichtete Symbolik erweist sich dabei stärker; sie bestimmt den Sinn auch der Reinigung. Des weiteren aber verschiebt sich die Begründung der Symbolik insofern, als die Wirkung der Handlung mehr und mehr auf die dem Wasser an sich innewohnende schöpferische Kraft gelegt wird. Das Wasser schafft Leben; es ist in der Tat ein Wasser des Lebens und des Heils, als welches es auch bildlich in der Darstellung der Reinigung des Königs erscheint“ (S. 120 f.). [171]

F. W. Bissing, *Das Begräbniswesen im Altertum in Ägypten und im Vorderen Orient* (Bonner Jahrbücher Heft 129 [1924] 1—14). Enthält „nach einem auf der Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner zu Münster 1923 gehaltenen Vortrag“ eine kurze Übersicht über die einzelnen Grabformen und Grabbeigaben des antiken Orients von den ältesten Zeiten bis in die persisch-hellenistische Periode. Besprochen sind Ägypten, Mesopotamien, Assyrien, Hethiter, Philistergräber von Gezer mit den paläst. Grabanlagen, Phönikien mit besonderer Berücksichtigung der neuen Funde von Byblos, und schließlich Persien. Dabei werden jeweils die charakteristischen Unterschiede gegeneinander und die zugrundeliegenden Vorstellungen vom Leben nach dem Tode hervorgehoben. Wertvoll sind auch die Angaben der wichtigsten Literatur bei den einzelnen Völkergruppen. [172]

Svend Age Pallis, *The Babylonien akitu Festival* (Kgl. Danske Vidensk. Selsk. Hist.-fil. ol. Medd. XII, 1. Kopenhagen 1926). Eine 306 Seiten starke Monographie über das in neuester Zeit viel behandelte Neujahrsfest. Hinsichtlich des religionsgeschichtl. Problems im allgemeinen wie in der Einzelerklärung der in Betracht kommenden Kultgebräuche wurde manches Beachtenswerte und Neue beigesteuert, daneben aber auch manches Fragwürdige und sicher Falsche. Sonst ist es nur eine Zusammenstellung der bereits bearbeiteten Texte. Zudem ist nach dem Vorworte das Buch bereits 1923 abgeschlossen, so daß gerade die neuere wichtige Literatur fehlt. Immerhin dürfte es für weitere Kreise eine willkommene Orientierungsquelle für das babyl. Neujahrsfest und seine gerade für die Liturgie so interessanten Riten sein; s. nun meine Stellungnahme zu den einzelnen Fragen des Buches in meiner Rede: *Reichsgründungsfeiern im antiken Orient einschließlich der Bibel* (Theol. u. Gl. 20 [1928] 307—320). [173]

Otto Schroeder, *Über einige Keilschrifttexte aus Assur* (Studia Orientalia I = Festschrift für Knut Tallquist, Helsingfors 1925, S. 259—267). Wichtig vor allem ein Text (VAT 9375) über „Opferlämmer, welche anlässlich des Baues eines Tempels oder Palastes über dem Fundament der neuen Zimmer“ (Z. 6, 7) geopfert werden. Also urkundlicher Beleg für das Bauopfer. Die Opfertiere müssen nach Z. 10: ri-ši-tu = „Prima“ (Lämmer) sein! [174]

Oskar Reuther, *Die Innenstadt von Babylon (Merkes)* (Wissenschaftl. Veröff. der Deutschen Orientgesellschaft. Heft Nr. 47. Lpz. 1926). Enthält neben einer 2-tausendjährigen Geschichte des babyl. Wohnhauses ebenso eine Geschichte des babyl. Bestattungswesens von Hammurapi an. Für die ganze babyl. Zeit ist die Gewohnheit bezeichnend, die Toten hockend zu betten, wahrscheinlich eine Er-

innerung der Semiten an das Nomadenleben, ferner daß man die Gräber innerhalb der Stadt und innerhalb der Wohnquartiere anzulegen pflegte, aber nicht in den Häusern der Lebenden, sondern in den Ruinen; also nicht gleichzeitig, sondern nacheinander wohnten Lebende und Tote in dem gleichen Hause (S. 151 ff.). Kennzeichnende Oberbauten oder Monumente fehlten; die sichtbaren Zeichen waren eben die Häuser. Die Tatsachen scheinen zu lehren, daß man vielfach Brunnen, bisweilen sogar Scheinbrunnen neben den Gräbern anlegte, um dem Toten Trinkwasser zu sichern. Den Toten gab man Speisen, Schmuck- und Spielsachen mit, aber keine Werkgeräte, keine Waffen, keine Terrakotten, kein Bild und kein Name hielt die Erinnerung an sie wach: „Die Bestattung in Ruinen, die bald unter Schutt und Kehrtrablagerungen verschwanden, die Wiederbebauung der Begräbnisplätze, mit der jedesmal die Zerstörung zahlreicher Begräbnisplätze verbunden war, die Rücksichtslosigkeit, mit der man bei Neubestattungen ältere Gräber störte oder vernichtete, möchten uns glauben machen, daß das Grab dem Babylonier nicht im entferntesten ein solches Heiligtum war wie dem Ägypter oder dem Griechen“ (S. 157). Mit der Bestattung waren die Pflichten der Überlebenden so gut wie erfüllt, die Totenpflege wurde weder allgemein noch längere Zeit hindurch geübt (?). Alle diese Dinge blieben sich 2 Jahrtausende hindurch gleich. Nur die Grabformen wechseln. Erst werden die Toten sorglos in Gruben bestattet bzw. in gewölbten Grüften (1. Hälfte des 2. Jahrh.), ein Jahrht. später in engen irdenen Särgen. Im letzten Drittel des 2. Jahrh. treten auch die „Doppeltopfgräber“ auf. [175]

Albin Lesky, *Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern* (Arch. für Rel.-wiss. 24 [1926] 73—82). Nimmt Bezug auf die von H. Ehelolf veröffentlichte Ritualinschrift, enthaltend den Kampf zwischen den Männern der Städte Hatti und Maša (s. Jb. 6 Nr. 162). Entgegen der Ehelolf'schen Auffassung, daß der Stoff auf geschichtl. Ereignisse zurückgehe, deren Gedächtnis alljährlich durch diese szenischen Aufführungen begangen wurde, stellt Lesky den Brauch „in den großen Zusammenhang eines beinahe über die ganze Erde verbreiteten Vegetationsritus“. Bei außerordentlich vielen und durchaus nicht nur bei europäischen Völkern findet sich ein zu bestimmten Jahreszeiten, meist im Frühjahr oder Frühsommer, geübter Brauch, der im Kampfe zweier aus den Gemeindemitgliedern gebildeter Parteien gegeneinander besteht. Reiche Parallelen werden zusammengestellt, so auch aus Rom und Pompeji, aus dem griech. Kulturkreis, aus dem Delta, ja auch aus neuerer Zeit außerhalb Europas in allen Erdteilen. Dabei handelt es sich „nicht um eine lediglich symbolische Darstellung, sondern um einen ausgesprochenen Analogiezauber. Alle die angeführten Kämpfe sind zu verstehen als Kampf zwischen den Dämonen des Wachstums mit den ihnen feindlichen der Unfruchtbarkeit, wofür man in nördlicheren Gegenden mit gutem Rechte zwischen Sommer und Winter sagen kann. Durch die Aufführung dieses Kampfes durch die Gemeinde sollte die Überwindung der wachstumsfeindlichen Dämonen befördert oder geradezu herbeigeführt werden (S. 77). Auch alle besonders kennzeichnenden Einzelheiten des hethit. Rituals (Kampf der Männer zweier verschiedener Städte, vorausbestimmter Ausgang des Kampfes) lassen sich durch Analogien belegen. Namentlich werden die nicht mehr verstandenen ursprünglichen Bräuche vielfach durch eine histor. Aktion oder geradezu als Darstellung einer histor. Begebenheit erklärt. [176]

Hans Lehner, *Orientalische Mystrienkulte im römischen Rheinland* (Bonner Jahrb. Heft 129 [1924] 36—91). Eine interessante Studie. Behandelt zuerst das Auftreten der einzelnen Mystrienkulte an der Hand des bisherigen Materials: Phrygische Gottesmutter Kybele, Magna Mater und Attis mit der kappadokischen Mâ-Bellona; dann folgen die ägyptische Isis und der Serapis; der syrische Jupiter Dolichenus und der Jupiter Heliopolitanus (Ba'al von Heliopolis = Ba'albekk) sowie die Dea caelestis, der iranische Lichtgott Mithras, dazu ein Deus Casius und der Jupiter Olbius aus Olbia in Südrußland, die thrakischen Götter Sabazius, Bacchus. Orpheus und Apollo Dysprus. Der 2. Teil behandelt sodann die Einwirkung

dieser Kulte auf die einheimische Religion: auf den gallo-röm. Tempelbau: „Die merkwürdige dreischiffige und höchstwahrscheinlich mit basilikaler Überhöhung des Mittelschiffs erbaute Halle vermutungsweise eine religiöse Versammlungshalle von der Art, wie solche besonders bei Mysterienkulten üblich waren“ (S. 58). „Eben diese basilikale Gebäudeform, die sonst in den gallo-röm. Tempelbezirken noch nicht nachgewiesen ist, vielleicht überhaupt erst durch die oriental. und anderen Mysterienkulte in die sakrale Architektur des Westens eingeführt worden“ (ebda S. 58). Sodann die Ausstrahlung auf Toten- und Gräberkultus: auf den Grabdenkmälern die vielen Totenmahldarstellungen, die Mithrasdarstellungen, die Fahrt zum Himmel zwischen 2 Greifen; die Grabbeigaben (Zaubertafeln und Amulette); Übergang von der Leichenverbrennung zur Leichenbestattung genau um die Mitte des 3. Jh. (nicht christl., sondern oriental. Einfluß, wo die Bestattung seit uralter Zeit die Regel war). Aus der Verbreitung dieser Kulte müssen wir den Schluß ziehen, daß das Maß hellenist.-römischer allgemeiner Bildung im Rheinland im Laufe des 2. und 3. Jh. ein weit höheres gewesen ist, als wir bisher wissen und ahnen. So wurden die Mysterienkulte mit ihren Gedanken an besseres Jenseits und ein seliges Leben, das den Gerechten erwartet, zu Schrittmachern und Vorläufern des Christentums. [177]

Beziehungen zum israelitisch-jüdischen Kult.

Von Lorenz Dürr.

H. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament, hg. v. W. Nowack. II. Abt. 2. Bd. 4. Aufl. (Göttingen 1926.) Der Jb. 6 Nr. 176 angezeigte Kommentar ist nun vollständig erschienen. Er ist ein echtes Kind Gunkelscher Geistesart geworden. G. ist bekanntlich der Vater der neueren literatur- und formgeschichtlichen Erforschung des A. T. Bes. in die Psalmenforschung hat er das Prinzip der literarischen Gattung ein- und in vielfachen Aufsätzen mit Erfolg durchgeführt. Leider ist die Einleitung, welche alles dies nochmals ausführlich behandeln soll, vom Kommentar getrennt worden und soll erst nachträglich erscheinen (der 1. Teil ist soeben erschienen. — Korr.-Zusatz). S. IX des Vorwortes wird aber ein kurzer Überblick über die einzelnen „Gattungen“ gegeben: Hymnen und Festtagslieder; Klagelieder des Volkes und Klagelieder des Einzelnen; Danklieder des Einzelnen; dann kleinere Gattungen: Segens- und Fluchspruch, Wallfahrtslied, Siegeslied, hl. Legende; prophetische Gedichte und Weisheitspsalmen. Die Erklärung der einzelnen Psalmen ist nun ganz darauf eingestellt. So bietet der Kommentar wirklich eine Zusammenfassung der bisherigen Arbeit des Verf. Dabei sind aber die Ps. nicht nach Gruppen zusammengestellt, sondern die Behandlung nach der gewöhnlichen Zählung ist beibehalten. In 2. Linie hat G. versucht, die Psalmen selbst zum Reden zu bringen, d. h. vor allem den religiösen Gehalt und den Frömmigkeitswert der Psalmen lebendig werden zu lassen. „Ich war bestrebt, in das Leben dieser Frommen einzudringen, wie sie, gequält und geängstigt, ihre Hände flehend emporstrecken, oder wie sie auf den Höhen ihres Lebens über ihren Gott jubeln und jauchzen. Das ist freilich keine Aufgabe, deren Lösung der gewissenhafte und sorgfältige Forscher, der den schwierigen Boden mit unermüdlicher Geduld durchackert, so nebenbei auch noch finden mag“ (S. VII). S. VI gibt uns denn auch einen Einblick in die Mühe, die der Verf. sich in diesem Sinne machte. Endlich noch einen 3. Vorzug des Kommentars. G. hat es wieder aufgenommen, auch den philologischen Fragen wieder mehr sein Augenmerk zuzuwenden. Bei zweifelhaften Stellen sind kurze Verweise auf die Grammatik hinzugefügt. So wird auch dem Anfänger

das Eindringen in die oft schwierigen Texte erleichtert, so daß sich am Schlusse jedes Ps. eine bisweilen lange philolog. Erklärung der einzelnen Verse befindet. G. wird dafür viel Dank ernten. Die Übersetzung selbst ist dem Urtext getreu, ohne jedoch zu sklavisch sich daran anzuklammern, und nach dem Versmaße angefertigt und aufgezeichnet, wobei die Zahl der Versfüße direkt am Rande angegeben ist. Doch ist auch hier nicht sklavisch „um des Verses willen“ vorgegangen. So haben wir tatsächlich eine durch viele Jahre lange Arbeit gereifte Frucht vor uns. Wenn man auch an einzelnen Stellen oder bisweilen in der Auffassung eines Ps., z. B. Ps. 73, anderer Ansicht sein kann und sein wird, so ist der Kommentar ein willkommener, ganz auf der Höhe der Forschung stehender Führer in die so reiche Welt des ältest. Psalters. [178]

Franz Wutz, *Die Psalmen textkritisch untersucht* (München 1925). Dieser Kommentar zu den Psalmen trägt ebenfalls eine ganz persönliche Note. W. hat seine Theorie von der Entstehung der LXX, die er anderswo (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Test. N. F. 9) wissenschaftlich zu begründen suchte, daß nämlich die Übersetzung der Siebzig nicht „nach einer hebräischen Vorlage, sondern nach einem bereits griechisch transkribierten hebr. Text angefertigt sei, hier zum ersten Male zur praktischen Anwendung gebracht und sozusagen die Probe aufs Exempel gemacht. Demgemäß wendet er auch den Einleitungsfragen ganz besonderes Augenmerk zu. Nicht weniger als XLVIII Seiten sind denselben gewidmet. Es werden behandelt: der griech. Text der Psalmen; der hebräische Text der Septuaginta; ist der Urtext wieder erreichbar?; der masoret. Text; die syr. Übersetzung; Leitsätze für die Beurteilung der griech. Übersetzung und des hebräischen Textes. Ebenso ist die Anordnung des Hauptteiles eine ganz besondere. Zuerst werden je der latein. und der masoret. Text eines Ps. nebeneinander gestellt, darauf folgt ein textkrit. Apparat mit den verschiedenen Varianten und Emendationsvorschlägen (meist nach Kittels *Biblia hebraica*), dann die deutsche Übersetzung, wobei die Abweichungen durch bes. Druck kenntlich gemacht sind, endlich die ausführliche Begründung eben dieser Abweichungen vom bisherigen Text und Übersetzungen. Dazu kommt noch ein eigenes Lexikon für die von W. neu aufgestellten hebr. Stämme sowie ein ausführlicher Sach- und Wortindex der Ps. Man sieht, der Verf. hat sich die oft minutiöse Arbeit nicht leicht gemacht. Es steckt unendlich viel Mühe in dem Buche. Galt es doch, wie der Verf. im Vorwort selbst sagt, das Psalmenproblem mehr „um des ganzen Septuaginta problems willen“.

Leider aber muß festgestellt werden, daß der Erfolg die Probe nicht bestanden hat. Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelfragen einzugehen. Ref. hat sich gelegentlich eines eigenen Psalmenkollegs im Wintersemester 1926/27 eingehend mit dem Buche beschäftigt und ist dem Verf. in allen Problemen nachgegangen, dabei aber zu dem angegebenen Resultate gekommen. Einmal ist die von W. geforderte LXXvorlage eine recht fragliche Größe, die sich wenigstens aus dem Psalmentexte in der hier durchgeführten Weise nicht erhärten läßt. Diejenigen auf Grund der Annahme gemachten Änderungen und Verbesserungen, welche der Kritik standhalten, lassen sich zum größten Teil, ja restlos bereits aus innerhebräischen Verlesungen erklären. Warum denn dann der Umweg über das Griechische? Man vgl. z. B. nur Ps. 3, 8 (dazu ist der angegebene Weg so umständlich und so unwahrscheinlich als möglich!), ferner zu 4, 9; 30, 6; 73, 4 usw. Sodann hat uns die LXX, namentlich in ihrer ältesten Gestalt, „insofern und soweit sie erreichbar ist“, gewiß sehr viel zu sagen, aber W. vertraut eben allein auf die LXX. Es ist doch bekannt, daß auch diese Übersetzer schon vieles nicht mehr verstanden und dann zu Umschreibungen und nur sinngemäßen Wiedergaben gegriffen haben. Ferner ist W.s Methode in sich selbst nicht sicher. Man vergl. nur die vielen Corrigenda bereits zu seinen eigenen Vorschlägen S. XLIX—LXI und darüber hinaus noch einmal in der in der nächsten Nummer zu besprechenden Ausgabe der *Psalmen des Breviers* (nochmal 23 Seiten). So finden wir z. B. zu Ps. 62, 11 drei Erklärungen vor: S. V, LIX u. 156.

Wenn „die Wiederherstellung der Originallesung zwangsläufig nach den mechanischen Gesetzen der Paläographie vorgenommen werden muß“ (Vorwort; von mir gesperrt!), so kann es doch nur eine Lösung geben. Mechanische Gesetze wirken doch eindeutig und absolut. Wozu W.s Methode in dieser Beziehung führt, zeigt die Bemerkung eines in der hebr. Grammatik und Lexikographie so ergrauten Mannes wie Ed. König zu der W.schen Erklärung vom Ps. 73, 17a [„... doch ist technisch auch מַלְאָכָה (Pläne) möglich“]: „Danach wäre wohl ziemlich alles möglich“! Endlich muß W., um seine Lesungen zu erhärten, nicht weniger als 200 neue Wörter in das hebräische Lexikon einfügen, und zw. meist nach dem Späthebr., Arab., Syr. usw. Solch eine Methode sollte nach Fr. Delitzschs *Philologischen Forderungen an die hebräische Lexikographie* (1917), wonach es „oberster Grundsatz jedweder Lexikographie sein muß, die Bedeutung eines Wortes oder Wortstammes in allererster Linie aus dem betreffenden Schrifttum, also in unserem Falle aus dem Alten Testamente selbst zu erklären“ (S. 16, vgl. dessen Wort von „der systematischen Vergiftung jeder gesunden philologischen hebräischen Wortforschung“ durch solchen Ballast [S. 21]), doch ein für allemal erledigt sein. Und was hat W. aus manchen Psalmen durch seine Erklärung gemacht! Ich verweise z. B. nur auf Ps. 86 (87), und bes. Vers 4. Es ist richtig, daß die Ps. zur Charakterisierung von Feinden Bilder aus dem Tierleben im verächtlichen Sinne gebrauchen. Aber niemals würde der Orientale, auch der heutige nicht, dazu seinen „Esel“ mißbrauchen. Findet sich auch nirgends sonst angewendet. Zudem ist das Wort für „Esel“ erst wieder aus dem Arab. erschlossen! Weiter vergleiche man die Erklärung von Ps. 67 (68) mit dem, was jetzt H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes* (s. unten Nr. 192) daraus gemacht hat! — Es soll gewiß nicht verkannt werden, daß sich manche gute Emendation und viele gute Bemerkungen finden. Aber auch hier fragt es sich, ob der angegebene Weg notwendig ist! [Vergleiche jetzt auch die Besprechungen von Fr. Stummer, *Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seels.* 1926, 101—117; O. Eissfeldt, *Oriental. Literaturz.* 1926 Sp. 922—998; H. Gunkel, *Deutsche Literaturz.* 1927 Sp. 1393—1402.]

[179]

Frz. Wutz, *Die Psalmen des Breviers textkritisch untersucht* (München 1926). Diese Ausgabe und Erklärung der Ps. ist nur eine verkürzte Neuausgabe des in der vorigen Nr. besprochenen großen Psalmenkommentars, wie auch im Vorwort angegeben ist, daß „die Kenntnis des Psalmenkommentars vorausgesetzt ist“. Die Anordnung ist aber verschieden. Die Ps. sind nicht in der Zählungsreihe behandelt, sondern nach der Reihenfolge im Brevier. Dazu sind auch die Cantica des Breviers behandelt. Sodann ist nur der latein. Text abgedruckt, daneben die deutsche Übers. beige gedruckt. Dabei finden sich, wie schon in der vorhergehenden Nr. bemerkt, viele neue über den großen K. hinausgehende textkritische Bemerkungen und Korrekturen (Anhang). Dazu kommt dann anerkennenswerterweise eine eingehende Einführung in den latein. Text des Psalters mit bes. Berücksichtigung der Arbeit und Arbeitsmethode des hl. Hieronymus bei Übersetzung der Psalmen, die fast zu einer bes. Einführung in die Grammatik der Vulgata ausgebaut ist (S. LVIII ff.). Dagegen ist die Übers. des großen Kommentars mit all den vielen Korrekturen und subjektiven Lesungen (in allerdings bes. Drucke angedeutet) vollständig übernommen. Damit gilt aber auch obiges Urteil für dieses Buch. Ja, ich halte es direkt für eine Verantwortung, in dieser Weise die Dinge, die in jenem Buche eben als wissenschaftliche Versuche hingenommen werden, einem großen allgemeinen und kritisch weniger geübten und eingestellten Kreise, der sie vielfach als bare Münze hinnehmen wird, vorzusetzen. Dagegen kann das Buch wegen der vielen Variantenangaben beim lat. Texte in Seminarübungen m. E. recht gute Dienste leisten.

[180]

D. C. Simpson, *The Psalmists. Essays on their religious experience and teaching, their social background and their place in the development of Hebrew*

Psalmody by H. Gressmann, H. Wh. Robinson, T. H. Robinson, G. R. Driver, A. M. Blackman (Oxford 1926). Enthält, wie schon der Untertitel sagt, eine Reihe von Essays über Theologie und Stellung der Ps. mit dem Zweck, den Laien in die Gedanken- und Problemwelt der Ps. einzuführen. Gressmann behandelt „the development of hebrew psalmody“; T. H. Robinson „the God of the psalmists“, „the eschatology of the Psalmists“; H. W. Robinson „the inner life of the psalmists“; A. M. Blackman, „the psalms in the light of egyptian research“ und G. R. Driver „the psalms in the light of babylonian research“. [181]

A. C. Welch, *The Psalter in life, worship and history* (Oxford 1926). 4 Essays über den Psalter und sein Verhältnis zur Natur, zur Geschichte, zum Gottesdienst in Israel und zum inneren Leben. Sie sind ebenfalls als Einführung für weitere Kreise bestimmt. [182]

Lor. Dürr, *Zur Frage nach der Einheit von Ps. 19* (Festschr. f. E. Sellin [1927] 37—48) erweist die Einheit daraus, daß für den Altorientalen ein innigster psychologischer Zusammenhang zwischen den beiden Stücken besteht. „Sonne und Gerechtigkeit, Gesetz und Gesetzgebung verbanden sich für den Altorientalen unmittelbar.“ Der Sonnengott ist im A. Or. Richter; sein Aufgang ist Aufstrahlen der Gerechtigkeit. Ebenso im A. T. Zahlreiche Belege. O. C. [183]

G. Prado O. S. B., *El salmo de Epifania* (Revista Eclesiástica 56 [1926] 31—32). Kurze liturg. Erklärung des direkt messianischen 71. Psalmes. H. H. [184]

J. B. Frey, *De Psalmo 151 apocrypho* (Verbum Domini 5 [1925] 200—202). Bietet den latein. Text dieses apokryphen, David zugeschriebenen Psalmes, der sich griech. in der LXX, in altlatein. Übers. im Cod. Amiatinus, Veronensis und im Psalterium Sangermanense findet. Er wird von Vätern, z. B. vom hl. Athanasius, zitiert, ist in die mozarab. Liturgie aufgenommen worden; Vers 3^b—4: *Deus omnium exauditor est: ipse misit angelum suum et tulit me de gregibus ovium et unxit me unctione misericordiae suae* bilden im röm. Brevier das Responsorium nach der 2. Lektion der Scriptura occurrens am Montag nach der Pfingstwoche und vom 3. bis 11. Sonntag nach Pf. an den Sonn- und Donnerstagen (im monast. Brevier vom 3. bis 11. Sonntag nach Pf.). H. H. [185]

W. Wittekindt, *Das hohe Lied und seine Beziehungen zum Istarkult* (Hannover 1926). Geht aus von der neu bekannt gewordenen akkadischen Hymnenliteratur, besonders von dem „Hymnenkatalog aus Assur“ mit seinen Liederanfängen, welche vielfach an Bilder und Ausdrücke des H. L. erinnern (s. dazu Jb. 5 Nr. 220) und erklärt unser Lied ebenso „als ein Kultlied mit mythologischen Zügen“, das bei der Mysterienfeier (!), d. h. bei der Hochzeitsfeier der Mondgöttin von Jerusalem (Šullamit-Istar) mit dem Sonnengott Dôd-Tammuz am Frühlingsneumonde (Passahfest) vorgetragen wurde. Der *ἱερός γάμος* wurde durch die beiderseitigen Kultdiener, Hierodulen und Kedeschen dargestellt. Die Braut ist die Priesterin der Göttin, der Bräutigam Priester des Gottes, ihre Begleiter sind Geweihte. Entstehungsort ist Jerusalem, Entstehungszeit 8. Jh. v. Chr., bes. die Zeit des Einströmens des akk. Kultus unter König Manasse. Die Identifikationen wie auch die Einzelerklärungen sind gewaltsam. S. ausführliche Bespr. vom Referenten in Oriental. Literaturz. 1928 Sp. 113—115, sowie die Bespr. von Fr. X. Kugler, Scholastik 2 (1927) 101—103. [186]

Athanasius Miller O. S. B., *Das Hohe Lied übersetzt und erklärt* (Die hl. Schrift des Alten Testamentes übers. u. erkl. VI, 3. Bonn 1927). Bildet einen Band der im Erscheinen begriffenen Erklärung des A. T., Verlag P. Hanstein-Bonn. Ist aber auch gerade in unserer für die Mystik aufgeschlossenen Zeit eine willkommene Gabe und bietet als solche einen zuverlässigen Führer in den vielfachen Fragen dieses Buches. Die Einleitung nimmt einen großen Teil (fast ein Drittel) ein. Alle Probleme werden ausführlich behandelt, bes. die literarische Form des Hohen Liedes, die höhere Ideen desselben und ihre Deutung, dann der literar., dichterische Aufbau, außerdem noch Verfasserfrage und die Kanonizität des Buches. Verf. schließt sich der

durch Tradition und kirchl. Lehrentscheidung gegeben und auch in der alttest. Welt wohl begründeten allegorischen Auffassung an, und zwar gegenüber der rein allegor. der sogenannten typischen Erklärung, daß hinter dem Literalsinn noch ein höherer geistiger Sinn steht. Der erstere bildet die Grundlage, der zweite kommt als neuer selbständiger Sinn hinzu, bildet erst dessen Vollendung und Krone. Diese höhere Idee ist die Darstellung der Liebe (Vermählung) Gottes zur Menschheit, speziell zu seinem Volke, und da diese Vermählung ja ohne weiteres hinausweist und vollendet wird in der messian. Zeit, auch die Vermählung in der Kirche. Später sind die Beziehungen auf die Einzelseele und auf Maria (seit dem 12. Jh.). Dieser höhere Sinn aber ist getragen von der literarischen Durchführung d. h. in Anlehnung an oriental. Hochzeitsgebräuche und Hochzeitslieder. Dies verneinen, hieße zu einem guten Teil auf das Verständnis des Wortlautes verzichten. Die Einzelerklärung, welcher die Übersetzung nach dem hebr. Urtext in metrischer Form zugrunde gelegt ist, ist dann in 2 Teile zerlegt: in die Erklärung nach dem Literalsinn und in die höhere Erklärung „unter Führung der hl. Schrift und an Hand altbewährter kirchlicher Erklärer“, indem jeweils die letztere unter der ersteren fortlaufend beigefügt ist. Gerade dadurch bekommen wir einen Einblick in die Geschichte der Auffassung des H. L. und zugleich in seine Bedeutung für die kirchliche Frömmigkeitsentwicklung. [187]

Athanasius Miller O. S. B., *Die Brautmystik des Alten Testaments* (Benedikt. Msch. 9 [1927] 260—266). Gibt einen Überblick über die ganze Entwicklung des Bildes von der Hochzeit Jahwes mit seinem Volke im A. T. und dann besonders im Hohen Liede. Bildet als solches eine willkommene Ergänzung zu der vorhergeh. Nr. [188]

Fr. X. Kugler S. J., *Vom hohen Lied und seiner kriegerischen Braut* (Scho-lastik 2 [1927] 38—52). Gibt im 1. Teil eine Darlegung der Berechtigung der höheren Auffassung des Liedes eben auf Grund der alttest. Einstellung und eine Apologie der Sprache. Im 2. Teil folgt eine Erklärung der Stellen von der „kriegerischen Braut“ 6, 4 ff.; 7, 1 ff. und 6, 10 ff. Hier hat offenbar das Bild der babylonischen Ištar auf die Darstellung eingewirkt, welche zugleich Göttin der Liebe (und Mutterschaft) wie Göttin der Schlacht ist. Diesem Doppelcharakter aber liegt wieder die Identifizierung der Göttin bzw. des Venusplaneten als Abendstern (im Westen) und als Morgenstern (im Osten) zugrunde. Dieser ist männlich, jener weiblich gedacht. [189]

Gg. Kuhn, *Erklärung des Hohen Liedes* (Neue kirchl. Zeitschr. 37 [1926] 521—572); ders. jetzt selbständig: *Erklärung des Hohen Liedes* (Leipzig 1926) [haben dem Referenten nicht vorgelegen]. [190]

N. Schmidt, *Is Canticles an Adonis Litany?* (Journ. of Americ. Orient Society 46 [1926] 154—164). Im Anschluß an die Nr. 186 erwähnten akkad. Hymnentexte. Hält die Frage prinzipiell für berechtigt, aber verneint sie praktisch mit guten Gründen. [191]

Lor. Dürr, *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten* (Düsseldorf 1926). Das gediegen wissenschaftliche, aber auch der religiösen Erhebung dienen wollende Buch behandelt I. *Prophetengeist und Prophetenarbeit*, d. h. die Stellung der Prophetie in der isralit. und allgemeinen Religionsgesch., und die histor. Aufgabe der Propheten und gibt II. *Leuchtende Einzelgestalten*. Bei der großen Bedeutung der Idee der Prophetie überhaupt wie auch bes. der alttest. Prophetentexte für die Liturgie ist die Bedeutung des Buches für unsere Wissenschaft leicht erkennbar. O. C. [191 a]

Hans Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes am Fest der Jahreswende im alten Israel* (Samml. gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theol. und Religionsgesch. Heft 122. Tübingen 1927). Der Verf. geht aus von der neuen Auffassung Sigmund Mowinckels der bish. sog. eschatologischen Psalmen 47. 93. 95—100 als Kultuslieder, in welchen statt des zukünftigen Kommens Jahwes sichtbare, gegenwärtige Vorgänge d. i. die jährliche Feier

des Thronfestes Jahwes am Feste der Jahreswende im Herbst besungen werden. Als Mittelpunkt dieser Feier erweist er die „Festprozession“, die sog. „Thronfahrt Jahwes“ und zwar nach den dreifachen Gesichtspunkten: 1. von wo ging die Prozession aus: vom Israelsquell d. i. vom Gichon im Kedrontal (Ps. 68, 27; 110, 7). 2. In welcher Weise ist Gott in der Prozession gegenwärtig zu denken? Nach Schm. in Form eines leeren, hohen, fahrbaren Thrones (Ps. 68, 18; Ps. 24; Ps. 65, 10). In Ps. 132, 3 vgl. Ps. 68, 1. 8 wird aber direkt die Bundeslade genannt! Dabei wurden noch Festspiele aufgeführt (Ps. 48) und bes. als Zeichen der Weltherrschaft Jahwes Gefangene mitgeführt (Ps. 68, 19. 23—24; 149, 7—9; 110). 3. In welcher Weise ist das Fest veranstaltet worden? In der Morgenfrühe des 1. Tages des großen Herbstfestes d. i. des alten Neujahrsfestes. Es fallen denn auch allenthalben die Parallelen zum babyl. Neujahrsfest in die Augen. Auch die Tätigkeit des israelit. Königs bei der Prozession wird behandelt, der offenbar auch hier (Ps. 132; 1 Sa. 2, 1—10; Ps. 110) eine bes. liturg. Rolle spielte. Das „Thronbesteigungsfest Jahwes“ dürfte durch diese Untersuchungen noch wahrscheinlicher geworden sein. Auffällig ist nur, wie wenig wir in den älteren histor. Quellen von diesem Feste hören. Hervorzuheben ist sodann, wie viele Stellen, bes. in dem schwierigen Psalm 68 (67), dadurch sich ohne weiteres einordnen, die bisher allen Erklärungsversuchen Trotz geboten haben. Vgl. meine Besprechung des Büchleins in Orient. Literaturz. 1927 Sp. 1091—1093. [192

Rafael Gyllenberg, *Gott, der Vater, im A. T. und in der Predigt Jesu* (Studia Orientalia I = Festschrift f. Knut Tallquist [Helsingfors 1925] 51—60). Gott wird tatsächlich im A. T. wiederholt „Vater“ genannt. Jahwe ist der Vater im Verhältnis zu seinem Volke. Er ist der Vater als Schöpfer desselben: Jer. 31, 9; Dt. 32, 6; Jes. 64, 7. Er ist Gott, der die Menschen geformt hat: Dt. 14, 1; Ps. 103, 13—14. Als Vater leitet und führt er sein Volk weiter: Jes. 63, 15 f.; Ps. 89, 27; 68, 6. Auch in der Anrede im Gebet wird der Vatername gebraucht: Die letzteren Stellen und Jer. 3, 19; Jes. 64, 7; Jer. 3, 4. Insbesondere wird Gott auch der Vater des Königs genannt (2 Sam. 7, 13 ff.; Ps. 2 usw.). Aber der Name spiegelt hier doch eine bestimmte einheitliche sozial-ethische Stellung wider, die in dem israelit. Familien- und Volksleben von dem Vater und Stammeshäuptling eingenommen wird. Das bedeutet, daß er der Wille und die Kraft einer seelischen Gemeinschaft ist. Deswegen fordert er vor allem, daß sein Volk sich ihm gegenüber wie zu einem Vater und Herrn verhält und bes. ihm unbestechliche Treue erweist (Mal. 1, 6; Dt. 14, 1—2). In dem späteren Judentum wird der Gebrauch des Wortes für Vater allgemeiner, aber auch in demselben Sinne als Vater und Herr. Die Bezeichnung Vater für Gott ist aber nicht spezifisch israelitisch, sondern allgemein menschlich. Es nimmt daher nicht wunder, Parallelen in allen oriental. Religionen zu finden. — In der Bedeutung, daß Gott der Urheber, Schöpfer ist, der erzeugt und ernährt, wird er Vater überall in den hellenist. Spekulationen genannt. „Die Verschiedenheit zwischen dem israelit. und spätjüd. und dem hellenist. Brauch besteht darin, daß im Hellenismus das Wort Vater, Gott als ein kosmisches Prinzip bezeichnet. Er ist der physisch-hyperphysische Ursprung von allem. Nach israelit. Auffassung drückt das Wort Vater, angewendet auf Gott, vor allem aus, daß er eine seelische, persönliche Kraft, der zentrale Wille in einer Welt von Menschen ist. Das Verhältnis zu Gott als Vater ist deshalb auch verschieden. Im Hellenismus ist das Ziel Gotteserkenntnis und Gottwerden durch Wesensverwandtschaft, in der israelit.-jüd. Frömmigkeit Treue und Vertrauen“ (S. 55 f.). — Den spätjüd. Gebrauch findet man wieder in der rabbinischen Literatur. Besonders oft wird er „Vater im Himmel“ genannt; am wichtigsten ist es jedoch, daß hier der Vatername als Bezeichnung Gottes sehr oft als Ersatz für das Wort Gott d. h. als eigentliche Gottesbezeichnung vorkommt, so daß dadurch der Gottesname umschrieben und ersetzt wird. — Jesus gebraucht nicht oft das Wort Vater als Bezeichnung für Gott (S. 56 werden die Stellen verzeichnet!), aber an jeder dieser Stellen könnte statt

„Vater“ Gott eingesetzt werden. Ebenso kehrt bei Jesus die Anrede als „Vater“ im Gebete wieder. Der formelle Gebrauch weicht also nicht von dem israelit.-jüd. ab. Auch bezüglich des Inhaltes ist eine weitgehende Übereinstimmung mit dem A. T. zu erkennen. Auch Jesus betont die Machtvollkommenheit und das uneingeschränkte Recht des Vaters, ebenso verurteilt er scharf die Treulosigkeit gegen Gott in seiner Eigenschaft als Familienvater und Häuptling des Stammes, wie er auch das Vertrauen zum Vater stark betont. Der Unterschied gegen früher besteht nur darin, daß Jesus in einer anderen Weise, als es früher geschehen ist, Ernst macht mit dem Gedanken, daß Gott nicht nur wie in Israel der Vater des Volkes, sondern der des einzelnen Menschen ist. Sein Gott ist ein anderer als der des ihn umgebenden Judentums, aber kein irdisches Bild könnte besser als der israelit. Vater mit einem Worte das alles ausdrücken, was in seine Gottesvorstellung einging (S. 60). — Zur Auffassung Gottes als „Vater“ im A. T. vgl. bes. noch J. Hempel, *Gott und Mensch im A. T.* (1926) S. 131 ff. [193]

Wilh. Wolf Graf Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte* von Otto Eissfeldt. (Bisher 6 Lieferungen. A. Töpelmann-Gießen.) Eine groß angelegte Studie über das *Κύριος*-Problem und darum auch für die Liturgie wichtig. Wir werden nach dem vollständigen Erscheinen ausführlich darauf zurückkommen. [194]

Aug. Frhr. von Gall, *Βασιλεία του Θεου. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie* (Religionswiss. Bibliothek, hg. v. W. Streitberg. 7. Bd. Heidelberg 1926). Die Studie gipfelt in dem (angeblichen) Nachweis, daß „die Heimat der jüd. Eschatologie die Religion Zarathustra war, und daß ihre Übernahme aus dem Parsismus erst möglich war, als das jüd. Volk auch politisch unter pers. Einfluß geriet“ (S. IX). Dazu werden vor allem 2 Grundgedanken verfochten. Einmal das Dogma, daß die vorexilische Religion Israels keine eschatologische Heilshoffnung kannte, sie war ihr ebenso unbekannt wie den anderen Religionen des vorderen Orients. Eine Heilseschatologie besaßen nur die arischen Stämme südlich und östlich des Kaspischen Meeres, die sich später zum medischen Reiche und unter Kyros zum Perserreiche vereinigten. Erst in nachexilischer Zeit oder kurz vor dem Ende des sog. jüd. Exils entstand in der Religion Israels selbst eine Heilshoffnung, die Hoffnung auf das Reich Gottes in ihren ersten Keimen, aber vermischt mit nationalen Erwartungen, oder besser, es entstand eine national-politische Hoffnung, der die Religion erst ihr eigenartiges Gepräge und ihre Färbung gab, so daß sich aus ihr die Hoffnung auf die *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* entwickeln konnte. Ihre religiöse Verwurzelung liegt zwar in den vorexilischen Propheten, aber der Ausgangspunkt dieser Hoffnung ist der beim Exil „zu Hause gebliebene Rest“ (S. 175 ff.). Der zum ersten Male zündend diesen Glauben, diese Hoffnung an die bessere bevorstehende Zukunft in das Volk seiner Heimat hineingeworfen hatte, war Deuterocesaja (S. 178 ff.). Diese Entstehung und Weiterentwicklung eben im pers. Zeitalter wird im einzelnen dargestellt. Schon um dieses Dogma aufstellen zu können, bedurfte es, wie der Verf. selbst sagt, einer ganz bestimmten literarkritischen Betrachtung der Schriften des A. T. Besonders auch der Aufstellung, daß die vorexilischen Propheten „keine messian. Hoffnung“ gekannt haben. Alle diesbezügl. Stellen seien erst in nachexil. Zeit eingetragen worden. Sogar, was an Heilsweissagungen im Buche Hese-kiel steht, stammt aus nachexilischer Zeit (S. 175). Auch das gesamte Gesetz sei erst das Produkt dieser Zeit, u. zw. nicht der Gola, sondern es sei in der alten Heimat entstanden (S. 198 ff.). Ebenso seien die Psalmen erst ein Erzeugnis der pers. Periode, u. zw. zum kleinsten Teile nur aus ihrem Anfang. Die Masse stamme aus der 2. Hälfte der pers. Zeit (S. 212 f.). Jeder Kenner weiß, auf wie schwachen Füßen heute diese „Grundthesen“ stehen.

Das 2. Dogma ist dann eben die ausschlaggebende Beeinflussung dieser zunächst rein nationalen jüd. Hoffnung durch die eschatolog. Ideenwelt des Parsismus. Zu diesem Zwecke wird die sog. „Reichsgotteshoffnung im Parsismus“: die indivi-

duelle u. allgemeine Eschatologie (Auferstehung, Weltbrand, Weltgericht), die Person des „Heilmittlers“ Saošyant, die Gestalt „des Menschensohnes“ usw. eingehend behandelt, u. zw. nach den verschiedenen zeitlich folgenden Quellen (Gathas, jüngeres Awesta, Pehlevi-Literatur). Die Ähnlichkeit beider Religionen, des Judentums und des Parsismus, erleichterte seit der politischen Abhängigkeit die Beeinflussung der jüd. Religion durch den Parsismus. Und diese Beeinflussung, die anfangs naturgemäß gering und leicht war, wurde immer stärker und gewaltiger und erreichte ihren Höhepunkt im griech.-röm. Zeitalter. Bei diesem Durchdringungsprozeß vollzieht sich eben die Verbindung der nationaljüd. Erwartungen von der Heimkehr der Diaspora, dem neuen Jerusalem, der Weltherrschaft des jüd. Volkes mit den schon früher übernommenen parsischen Ideen vom Endgericht über die Gottlosen und Heiden, über die Umgestaltung der Natur, und diese Gedanken erhalten eine viel bevorzugtere Stelle im eschatolog. Gebäude. Andere Ideen, die nur vereinzelt am Ende der pers. Periode auftreten, wie die von der Auferstehung, nehmen jetzt einen breiten Raum ein. Vor allem aber spielen jetzt Paradies und Hölle im Judentum dieselbe gewaltige Rolle wie im Parsismus, sie sind die Krone der Gerichtsvorstellung (S. 265 f.). Ein besonderes Kapitel ist noch der „Menschensohn-Hoffnung“ bzw. der „Heilandshoffnung der hellenist.-röm. Welt“ gewidmet. Auch zu diesem 2. Dogma habe ich doch die ernstesten Bedenken geltend zu machen (soweit überhaupt hier Raum dafür ist). Einmal ist es m. E. doch eine sehr zweifelhafte Sache, daß das nachexilische Judentum, bei seiner sonstigen strengen Zurückhaltung, wenn nicht Exklusivität, so ohne weiteres den fremden Ideen Tür und Tor geöffnet haben sollte (vgl. jetzt die wohlthuende Zurückhaltung nach dieser Seite bei G. Kittel, *Die Probleme des palästinens. Spätjudentums und das Urchristentum*, s. unten Nr. 204). Sodann ist es auch methodisch anfechtbar, solange wir über die Entwicklung der iran. Eschatologie nach der zeitlichen Bestimmung und auch nach der inhaltlichen Seite mit soviel „möglich“ und „vielleicht“ arbeiten müssen (vgl. nur das Vorkommen dieser Worte S. 108, 109, 126, 421, 422 [auf S. 422 zweimal „vielleicht“ und einmal „es scheint“], 427, 430; dazu selbst die Mahnung zur Vorsicht S. 95, 148), so apodiktische Schlußfolgerungen darauf aufzubauen. Niemand wird leugnen, daß die spätere Entwicklung im Judentum von fremden Gedankenreihen beeinflußt wurde, — man vergl. nur die vielfachen Vorstellungen in den späteren Apokalypsen —, aber es läßt sich beweisen, daß die Grundlagen der israelit.-jüd. Eschatologie, auch nach der übernationalen Seite hin, bereits fertig waren, als das Volk Israel überhaupt mit dem Parsismus in Berührung kam. Auf die weitere Ausgestaltung in der Apokalyptik mag hier jener Einfluß mitbestimmend gewesen sein. Aber den Ursprung eben dieser isr. Eschatologie daraus herzuleiten, ist unmöglich. Wenn z. B. der Auferstehungsglaube ganz aus eben dem Kreise stammt und dort angeblich so klar gegeben ist, wie kommt es, daß gerade bis in die letzte Zeit vor Chr. das Judentum sich mit dieser Frage förmlich abquälen mußte und die besten und tiefsten Köpfe sich daran wund rieben, wenn es ihnen doch so leicht in voller Klarheit zufallen konnte! Auch bezüglich der „Menschensohn“-Vorstellung habe ich große Bedenken. S. 413 ist bei der Übers. von Dan. 7, 9 ff. in V. 13 gerade das apokalyptische „wie eines Menschen Sohn“ in „der Menschensohn“ geändert. Gerade jenes aber ist m. E. für den Ursprung der Vorstellung entscheidend, dazu auch für die apokalyptische Sprache, wie bereits erwähnt, wesentlich (s. meine Arbeit *Ezechiels Stellung in der israelit.-jüd. Apokalyptik* (1923) S. 41 f. u. bes. S. 43 f.). Das von v. G. aufgerollte Problem bedarf nach dem heutigen Stande der Dinge noch einer starken Zurückhaltung. Vgl. zu dieser Frage auch G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüd. Eschatologie* (1925) 10 f.; Fr. Nötscher, *Altoriental. u. alttestam. Auferstehungsglauben* (1927) S. 64 ff. u. 185 ff.

Joachim Jeremias, *Der Eckstein* (Ἄγγελος 1 [1925] 65—70). Die üblichen Auffassungen vom Eckstein befriedigen nicht, die Deutungen auf den Grundstein, auf den das Fundament abschließenden Stein, auf einen der Ecksteine des Fundaments, passen nicht zum Grundtext, der κεφαλὴ γωνίας = ἀκρογωνιαίος = rosch pinna bietet. Nach Prüfung aller Stellen kommt J. zu dem Resultate: rosch pinna etc. „bezeichnet nie den Grundstein oder einen zum Fundament gehörigen Eckenstein, möglicherweise einen der 4 oberen Eckensteine, wahrscheinlich aber den über dem Portal befindlichen Schlußstein des Baues“ (S. 70). [196]

Hugo Willrich, *Dionysos in Jerusalem* (Arch. f. Rel.wiss. 24 [1926] 170—172). Verweist auf die Ausführungen O. Kerns, ebd. 22 [1924] 198 f. über das in II. Makk. 6, 7 erwähnte Dionysosfest. Hippolytos, der ebenso berichtet, hatte nicht den Jason von Kyrene vor sich, sondern hat lediglich die Angaben der beiden Makka-bäerbücher kombiniert. Daß damals ein Dionysosheiligtum in Jerusalem existiert hat, bedarf keines besondern schriftlichen Zeugnisses. Denn wenn in Jerusalem eine πομπή für den Gott veranstaltet wird, so muß man doch voraussetzen, daß unter den I. Makk. 1, 47 erwähnten Altären, Heiligtümern und Götterbildern auch solche des Dionysos waren. Die von Kern angeführte Stelle aus Joh. Lydus *de mensibus* IV, 53, p. 109, 18 Wünsch beweist nur die verkehrte Auffassung der Hellenen, nicht die Existenz eines Dionysosheiligtums. Antiochos hat den Tempel dem Olympischen Zeus geweiht. Der berühmte goldene Weinstock ist erst an dem herodianischen Tempel angebracht worden, wie Josephus, *Antiqu.* XV, 39, 5 erzählt. Erst dadurch konnte der von Joh. Lydus erwähnte Irrtum der Griechen, den auch Tacitus, *hist.* V, 5 erwähnt, entstehen. [197]

Abt S. Landersdorfer O. S. B., *Das Problem der Priestersalbung im Gesetze* (Theolog. Quartalschr. 107 [1926] 185—197). Behandelt das schwierige Problem, ob nur Aaron bzw. der Hohepriester allein oder alle Priester im A. T. gesalbt wurden. Die Stellenangaben weichen bekanntlich voneinander ab. Nach den einen, was wohl auch den Tatsachen entspricht, war dies ein ausschließliches Vorrecht des Hohepriesters (Ex. 29, 7; Lev. 8, 12; 6, 13 ff.; 16, 32; 21, 10; Nu. 35, 25), während an anderen von der Salbung aller Söhne Aarons die Rede ist (bes. Ex. 28, 41; 30, 30; 41, 15; Lev. 7, 36; 10, 7; Nu. 3, 3). L. geht die bisherigen wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Lösungsversuche durch. Darunter den uns bes. interessierenden des hl. Thomas Aqu., daß die gewöhnlichen Priester an den Händen, der Hohepriester aber an Haupt und Händen gesalbt worden sei. Diese Auffassung beruht auf einer falschen Interpretation von Ex. 28, 41 Vulgata. „Diese aber ist sogar ins röm. Rituale eingedrungen, wonach jetzt noch die Bischöfe an Haupt und Händen, die Priester nur an den Händen gesalbt werden.“ Der eigene Erklärungsversuch geht dahin, daß an einer Reihe der letzteren Stellen der Terminus sich nur auf die „Söhne Aarons“ im engsten Sinne d. i. seine Nachfolger im Hohepriesteramt beziehe, während einige (Lev. 7, 36; 10, 6 f.; Nu. 3, 3) offenbar spätere Glossen seien. Daraus folgt also „mit großer Wahrscheinlichkeit, daß wir nicht genötigt sind, eine Salbung der gewöhnlichen Priester anzunehmen . . . Die Salbung war von allem Anfang an ausschließliches Prärogativ des Hohenpriesters“. [198]

V. Kurrein, *Die Symbolik des Körpers in den rituellen Bräuchen* I. Teil (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 70. N. F. [1926] 41—50). Verf. geht davon aus, daß namentlich nach der Zerstörung des Tempels „die Frucht der Lippen“ die Opfergabe der Beter war. An dieser waren bald neben den Lippen auch Auge, Hand, Füße, ja der ganze Körper beteiligt. So entstand eine Symbolik des Körpers, wie sie Kultus und Ritus herausgebildet haben. „Sie ist der sinnfällige Ausdruck, die kräftigere Unterstreichung der Gefühle und Gedanken, die den Beter beherrschen oder beherrschen sollen. Sie ist darum keineswegs äußerliches Formwerk, sondern vermag als Teil des Gottesdienstes zu gelten u. zw. nicht ausschließlich im Judentum. Es handelt sich hier um „Bräuche“, nicht um ausgesprochene ethische und moralische Gesetze. Die Bräuche sind die Ranken, die

dem Weinstock der Religion Halt verschaffen, den Stamm aufwärts heben. Sie haben eine nicht unwichtige Aufgabe; darum sind sie der Beachtung und Forschung wert“ (S. 41 f.). Behandelt werden in diesem Teile: Arm, Hand, Finger und Fingernagel, u. zw. neben den altt. Quellen besonders nach Talmud und Mischna. Besonders hervorheben möchte ich: Verschlungene Hände sind das Zeichen des Ehebundes und finden sich daher vielfach auf den Trauhimmeln (Chuppa). Hand an die Mesusa legen bedeutet, daß der Eintretende oder Scheidende sich mit dem Bekenntnis zum einzigen Gott identifiziert (vgl. unser Hand auf das Evangelium legen!). Dann die Symbolik des „an die Brust-Schlagens“, die Bevorzugung der rechten vor der linken Hand, das Händewaschen und die verschiedenen Vorschriften dabei. Sonderbar erscheinen die Vorschriften über die Fingernägel, das Beschneiden und Betrachten derselben. Hier liegen sicher ursprüngliche, primitive Vorstellungen zugrunde (vgl. Deut. 21, 12).

[199]

H. Greßmann, *Der Festbecher* (Sellin-Festschrift. Beiträge zur Religionsgesch. und Archäol. Palästinas [Leipzig 1927] 54—62). Weist bereits im A. T. 3 Arten von Bechern nach: der Segensbecher (1 Cor. 10, 16; dazu im A. T. der Rettungsbecher Ps. 116, 13, der Becher vom Schaubrottisch 1 Chr. 28, 17 und auf dem Titusbogen; dann die Goldgläser aus den jüd. Katakomben Roms). Sodann der Schaubrotbecher (τετραπόδι): Jos., *Antiq.* XIV, 3, 1 und endlich der Schicksalsbecher (Becher in der Hand Jahwes Jer. 25, 15 ff.).

[200]

Lorenz Dürr, *Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im Antiken Orient. Ein Beitrag zur Erklärung des Segens des vierten Gebotes* (Münster i. W. 1926). Behandelt im 1. Teil die „Wertung des Lebens“ im Antiken Orient überhaupt. Unter den Gütern und Idealen des A. O. nimmt das „Leben“ die erste Stelle ein. Daher bewegt sich der Begriff bis in die letzte Zeit v. Chr. (Weisheitsbuch, 2. Makka-bäer) wesentlich auf der diesseitigen Linie. Ein Leben in voller Kraft, Gesundheit, Freiheit, guter materieller Lage mit möglichst langer Dauer, dazu ein sonniges Alter bzw. ein „Ende alt und satt an Tagen“ ist das Idealziel altt. Lebensweisheit. Eine Reihe von Termini sind dafür im A. T. geprägt: „Satzungen des Lebens“, „Lebensbaum“, „Lebenspfad“, „Quell des Lebens“ bzw. „des lebendigen Wassers“. Alle sind in diesem Sinne aufzufassen. Dabei wird eine ganz bestimmte Zahl von Jahren (110 Jahre) offensichtlich als die „Zahl des ruhmvollen, gottbegnadeten Alters“ hingestellt. Der Höhepunkt ist schließlich die vollständige Abschaffung des Todes. Aus dieser Einstellung heraus wird im 2. Teil die spezifische Bedeutung des „Segens des 4. Gebotes“ dargelegt. Der Segen ist an das ganze Volk gerichtet und heißt wörtlich: „auf daß deine Tage verlängert werden (und es dir wohl ergehe) auf dem Boden, den Jahwe, dein Gott, dir geben wird.“ Er ist also rein national, von dem möglichst langen Besitze des gelobten Landes zu verstehen (die Strafe für Nichtbefolgung ist Vertreibung aus dem Lande). Dies wird durch eine Fülle von Stellen nachgewiesen. Kap. 3 behandelt dann die interessante Erscheinung „der Euphemismen“ für „sterben“ im gesamten A. O. Das Wort für „sterben“ wird gerne vermieden. Und der Grund alles dessen ist die furchtbare altorient. Unterweltsvorstellung (4. Kap.), wie sie heute noch in der liturg. Sprache vielfach nachhallt, bes. das Fehlen der Hoffnung auf Auferstehung und Ausgleich im Jenseits, eben bis in die letzten Jahrhunderte vor Christus. Die Entwicklung wird kurz dargestellt. Erst Christus hat dem Tod seinen Stachel und dem Jenseits der Guten den düsteren Charakter genommen. — Übrigens darf darauf hingewiesen werden, daß kein Geringerer als Pius X. in seinem Katechismus bereits den Zusatz „daß es dir wohlhergehe auf Erden“ beim 4. Gebote weggelassen hat; s. M. Gatterer, *Katechetik* [Innsbruck 1924] S. 289¹ und Gg. Grunewald, *Die Pädagogik des 20. Jahrhunderts* [Freiburg i. Br. 1927] S. 165¹.

[201]

Jul. A. Bewer, *The hellenistic mystery religion and the Old Testament* (Journ. of Bibl. Literature 45 [1926] 1—13). Im wesentlichen eine Besprechung von

R. Kittel, *Die hellenist. Mysterienreligion und das A. T.* (1924). Lehnt sämtliche Thesen ab: „The conclusion is that it does not seem likely that the Jews had the essential ideas of the mystery religion when they came to Alexandria“ (S. 11). Ferner: „the characteristic element of the mystery religions, that the worshipper must pass through the same experiences, especially of dying and rising, as the deity and gain in mystic union with Gods deification and immortality, is absent from the Old Testament“ (S. 12). [202]

W. T. Mc. Cree, *The covenant meal in the Old Testament* (Ebda 120—129). Stellt dar, wie überall alle Angelegenheiten zwischen 2 Parteien, seien es Gott und Menschen, seien es Menschen untereinander, mit einem Mahle gefeiert werden und dadurch eine höhere Weihe und Bedeutung bekommen: „We see then that meals are mentioned in connection with almost every phase of life. In every case they add something to the atmosphere of the story. They carry us back to the time when the pervading presence of God was very real to all men . . . He that eats with another has God present as a third guest and, in a mysterious way, he and that other have actually a part of God within them“ (S. 128). [203]

Gerhard Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* (Beitr. zur Wissensch. vom A. u. N. Test., hg. von Rud. Kittel, 3. Folge, Heft 1. Stuttg. 1926). Das Buch ist im eigentlichen Sinne eine Programmschrift. Es soll nicht „Darstellung einer bis ans Ende geführten Forschungsarbeit sein“. Was es möchte, „ist allein: Aufgaben und Möglichkeiten der Wissenschaft, wie sie dem Verfasser sich ergeben, vielfach in Anlehnung an die Arbeiten anderer und in ihrer Weiterführung, zu skizzieren“ (S. 1). Das Ziel dabei ist: gegenüber der bisherigen fast einseitigen Heranziehung hellenistisch-vorderasiatischer Analogien für die Erforschung des Urchristentums auf die Wichtigkeit, ja Notwendigkeit der Erörterung der Frage nach dem palästinischen Spätjudentum hinzuweisen. „Jedenfalls hatten sich, bevor das junge Christentum in die hellenistische Welt eintrat, die Grundzüge seines Wesens von dem Mutterboden des palästinischen Judentums aus gestaltet . . . Die erste, die zeitlich früheste, das heißt aber: die den Grund legende Phase in der Entwicklungsgeschichte des Christentums war in jenem palästinischen Grundfaktor gegeben“ (S. 2). Nach einer Darlegung über das Quellenproblem und über methodische Fragen, wobei gegenüber Einwürfen wegen der erst späteren Entstehung der uns erhaltenen ältesten rabbinischen Schriftendkmale auf die Bedeutung der diesen vorausgehenden Tradition hingewiesen wird (S. 7), und nach einem Überblick über die „Geschichte der Forschung“ wird an Einzelfragen: Die Realien, das sprachliche Problem der neatest. Schriften, das religionsgeschichtliche Problem (Parsismus und Iran, Babylonien, Indien-Buddhismus, Ägypten und Mysterienreligionen) und das religionsvergleichende Problem mit teilweise ganz neuen Ausblicken der Nachweis geführt, wie das Spätjudentum hier überall durchbricht und daß hier die Frage des Urchristentums zuerst die Frage des Spätjudentums ist. Dazu kommen noch 2 Spezialuntersuchungen über „τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως“ (Jac. 3, 6) bzw. über „das Josephsgrab im Nil (Joseph und Osiris)“, in denen eben das Zusammenwirken von jüdischer Tradition und Religionsgeschichte der Zeit in vorbildlicher Weise aufgezeigt wird. Eigentliche liturgiegeschichtliche Fragen sind in dem Buche nicht berührt. Das Erbe der Synagoge ist aber zugestandenermaßen auch für die Ausbildung der urkirchl. Liturgie grundlegend gewesen. Deswegen wird die vom Verf. geforderte weitere Erforschung des Spätjudentums auch für unsere Fragen von Bedeutung werden. [204]

Anton Baumstark, *Wege zum Judentum des neutestamentlichen Zeitalters* (Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seels. 4 [1927] 24—34). Gegenüber der von G. Kittel neuerdings betonten Notwendigkeit der Erforschung des palästinischen Judentums für die Erklärung des Urchristentums weist B. auf Tatsachen der urchristl. Überlieferung hin, aus denen umgekehrt für die Verhältnisse im Judentum

des neustest. Zeitalters Rückschlüsse gemacht werden können. Im 1. Teil wird ausgeführt, wie bes. aus den vorliegenden älteren Bibelübersetzungen bzw. ihrem Abweichen von dem heutigen sogenannten Masoretischen Texte ein v o r m a s o r e t. Vulgärtext sich ergibt, der dem Texte der Samaritaner nahestand bzw. „zwischen alten Vulgärtexten, wie sie in der Hand der Samaritaner oder durch die griech. Überlieferung kenntlich werden, und dem masoret. Texte des rabbin. Judentums in der Mitte stand“ (S. 30). Schon hier ergeben sich wichtige Ausblicke für die Geschichte der alttest. Textüberlieferung. Dasselbe gilt auch für die Erforschung der jüd. Liturgie der Synagoge des neustest. Zeitalters, aus der unsere Liturgie so bestimmende Züge erhalten hat (2. Teil). Auch hier lassen viele urchristl. Liturgieformen den Rückschluß auf jene Welt der Synagoge zu. „Altkirchl. und synagogaler Kultus erscheinen als divergierende Weiterbildungen auf einer und derselben Grundlage. Auf beiden Seiten ist von vornherein mit einem Nachwirken nicht zuletzt eines Wortelementes zu rechnen, das notwendig schon den Opferdienst des nachexilischen Tempels begleitet haben muß“ (S. 31). Bedeutsam ist die Tatsache, „daß zweifellos die ältesten rabbinischen Generationen Änderungen im Kultgebrauch und Gebetswort aus bewußtem Gegensatz zu christlicher Übung durchgeführt haben“ (S. 32). „Im Zusammenhang mit antichristlicher Einstellung ist zweifellos auch die unverkennbare Einseitigkeit zu verstehen, mit der späterhin die formale Gestaltung der synagogalen Gebetsrede durch die typische Form der sogenannten ‚Berakha‘ beherrscht wird“ (S. 32). Aus Apostol. Const. VII 33—38 läßt sich nachweisen, daß dieselben „näherhin nichts Geringeres bergen als die vollständige Agende für den Morgengottesdienst einer hellenistischen Synagoge einschließlich der Wechselstücke für Sabbate, Fast- und bestimmte Festtage“ (S. 33). In der samaritanischen Liturgie tritt uns die typische Form der Doxologie entgegen, die im Christentum von den himmlischen Gesängen der Apokalypse und den eucharistischen Gebeten der Didache an eine geradezu beherrschende Rolle spielt, vom rabb. Judentum dagegen zugunsten der Berakha vollständig preisgegeben wurde. Auch die Frage legt sich etwa nahe, ob nicht das Sursum corda und dessen verschiedene orientalischen Korrelate zu Beginn des eucharistischen Hochgebets die Vergeistigung einer Formel bezeichnen, die in samaritanischer Liturgie vor bestimmten Höhepunkten des Gebets zum Erheben der Hände auffordert (S. 33). Selbst die m a n d ä i s c h e Liturgie ist heranzuziehen. „Ein liturgisches Formular der Mandäer enthält fast unmittelbar hinter dem, Ps. 113 (114) V. 3—7 paraphrasierenden Liede einen Text, der in formaler Struktur und Gedankenfolge streng dem Te Deum bzw. dem Urschema gewisser alter griech. Abendhymnen entsprach. Ein Typus kult. Rede aber, den wir in dieser Weise in christl. und mand. Liturgie gemeinsam finden, muß beiderseits Erbe einer noch älteren jüd. Überlieferung sein. [Vgl. dazu Nr. 215/71] [205

Alfons Schulz, *Wirklichkeit und Dichtung in der Frömmigkeit* (Theol. u. Gl. 19 [1927] 404—418). Ausgehend von der allgemeinen Erscheinung, daß die praktische Frömmigkeit die Dinge oft anders auffaßt, als sie in Wirklichkeit waren, besonders nicht immer auch den kritischen Maßstab anlegt, weist der Verf. nach, wie solche Äußerungen unserer Liturgie bes. auf falschen Lesarten oder auf falschen Übersetzungen der hl. Schrift oder auch auf beiden beruhen. Als Beispiele werden angeführt: die Darstellung der beiden Tiere an der Krippe des Herrn, zurückgehend auf Hab. 3, 2 u. Jes. 1, 3; die Darstellung der unbefleckt empfangenen Jungfrau als eines Weibes, das einer Schlange den Kopf zertritt: beruht bekanntlich auf der Vulgata von Gen. 3, 15: *ipsa conteret caput tuum*. Dem wirklichen Text entspricht diese Lesart nicht. Der Urtext kann nur übersetzt werden, „er wird dir den Kopf zertreten“. So haben es auch die alten Übersetzungen, von denen nur LXX und Itala genannt seien (S. 406 f.). (Ob es sich aber bei der Schlangentreterin lediglich um christl. Kunst und Gebetsleben handelt?) Es folgt dann die Darstellung des Moses mit Hörnern (Ex. 34, 29), das „*desiderium collium aeternorum*“ der Herz-Jesu-Litanei (Gen. 49, 26), der Introitus der hl. Messe an

Apostelfesten (Ps. 138, 17), die Tradition von den 7 Gaben des hl. Geistes (Jes. 11, 2; in Wirklichkeit dort nur 6). Dazu kommen auch absichtliche Änderungen des urspr. Textes durch die Liturgie: Jes. Sir. 51, 6 in der Missa *Loquebar*; Judith 13, 23 u. Cant. 4, 7 mit Bezug auf die Immaculata; das Opferungsgebet der hl. Messe (Dan. 3, 39, 40), dann bes. Ps. 95 (96), 10 bzw. die Hinzufügung von *Regnavit a ligno Deus* usw. Die Liturgie geht übrigens hier mit der hl. Schrift selbst parallel, wo ebenfalls frühere Stellen bereits in freierer (poetischer?) Weise erklärt und benützt werden. Sch. will nicht, daß diese poetischen Freiheiten beseitigt werden. Die Liturgie hat selbstverständlich das Recht zur freien Ausschmückung. Nur darf man aber nicht von hier aus diesen späteren Sinn in den Urtexten finden wollen. [206]

S. Ph. De Vries, *Joodsche Riten en Symbolen* (Thieme, Zutphen 1927). Ein auch von jüd. Seite als sehr gut anerkanntes Buch eines holländischen Rabbiners über jüd. liturg. Gebräuche. Zeichnet Ursprung und Bedeutung der uralten Riten und Symbole. Behandelt werden die Synagoge (hier hätte man gerne eine tiefere, mehr eingehende Besprechung des Wesens des hellenistischen *Συναγωγή* und ihrer Liturgie gehabt), die drei Zeichen (Mezuzah, Tefilin, Zizith); ein folgendes Hauptstück bespricht das ganze Festjahr. Weiter die Feste und Gedächtnistage (u. a. das Pascha- und Wochenfest und die Fasttage). Viele interessante und gute Illustrationen. Am Ende eine Übersicht über die Codices (Talmud und Sjul-chan 'Aruch) und den Kalender. Der Liturgiegeschichtler hätte gerne mehr gehört über die Liturgie der hellenistischen Diaspora-Gemeinden. P. H. [207]

Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel O. S. B.

I. Allgemeines.

K. Holl †, *Urchristentum und Religionsgeschichte* (ersch. 1924, neu abgedruckt in K. H. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. II. *Der Osten* [Tüb. 1927] 1—32). Wodurch hat das Christentum über die alte Welt gesiegt? „Erlösungs- und Gerichtsgedanke, Kyriosverehrung und Kyriosmystik, Sakramentsvorstellung und mysteriöse Ausgestaltung des Gottesdienstes sind dem Christentum mit andern Religionen gemeinsam.“ Jedoch bringt H. dazu ernste Einschränkungen: Gegen R. Reitzenstein zeigt er die Abhängigkeit Manis von Paulus; die Mysterien sind von den christl. sehr verschieden. — „Aber die Kraft einer Religion liegt nie in dem, was sie mit andern gemein, sondern in dem, was sie für sich hat.“ H. findet dies Besondere in dem Gottesbegriff Jesu: „Jesus verkündigt also einen Gott, der mit dem sündigen Menschen etwas zu tun haben will; ja dem ein tief Gesunkener unter Umständen besonders nahe steht.“ In den andern Erlösungslehren gründet sich der Glaube an die Befreiung auf die Überzeugung vom Adel des Menschen oder von einer metaphysischen Gleichartigkeit der Seele mit Gott. Die Mysterien wenden sich an die Reinen. — Gegen diese Behauptung wendet sich mit Recht R. Reitzenstein, *Die hellenist. Mysterienreligionen*³ (1927) 98 A. 2. Auch Holl gibt zu, daß die Mysterien vor der Schau gereinigt wurden; er zitiert auch Origenes, *c. Cels.* III 59, wo von den Mysterien gesagt wird: *οἱ καθάριοι ἀμαρτημάτων ὑποσχομένοι*. Auch Jesus beruft doch die Sünder nicht als solche, sondern insofern sie sich demütigen; den Pharisäer beruft er nicht. Das Neue liegt also nicht so sehr in der Berufung des Sünders an sich, sondern in der Botschaft von der Liebe Gottes, die aus lauter Gnade auch den Sünder zu göttlicher Reinheit ruft. — Paulus hat nach H. den Grundgedanken des Evangeliums in der Lehre vom Kreuze Christi und vom „Gesetze Christi“ oder dem „Gesetze des Geistes“ festgehalten und

so das Christentum vor dem Untergang im Hellenismus bewahrt; H. faßt jedoch das Pneuma einseitig von der sittl. Seite aus. — H.s Auffassung vom Christentum gibt ihm dann auch den Schlüssel für die von ihm anerkannte Tatsache, daß das Christentum „Anleihestücke aus andern Religionen“ besitzt. Die Kirche habe ihr Eigenes kräftig betont, auch im Kulte. Die Taufe ist für sie Sündenvergebung, nicht bloß Entsühnung. Auch das Abendmahl dient ursprünglich dieser Vergebung; „ein *μυστήριον*, das *εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν* diene, wäre für den Hellenen eine Ungeheuerlichkeit gewesen“. — Auch hier müßte die sittliche Auffassung H.s ergänzt werden durch die ontische Teilnahme an Christus. — Kürzer behandelte H. dieselben Fragen unter demselben Titel in der „Antike“ 1 (1925) 161—174. — Der ganze Band II der *Ges. Aufs.* wird im Jb. 8 besprochen werden. [208]

Edgar Salin, *Civitas Dei* (Tübingen 1926). Das an geistvollen Gedanken reiche, in gewählter Sprache geschriebene, aber in vielem problematische Buch (z. B. ist das Bild des Ap. Paulus S. 46 ff. vollständig verzeichnet) will „vom Evangelium bis zu Augustinus das Werden, die Ausbreitung und die Formen des katholischen Gemeinschaftsgeistes verfolgen“ (S. V). S. sieht darin „die Schicksalsfrage des ganzen Christentums“: „wie wird das Reich Gottes, wie wird ein geistiges Reich irdisch-politische Wirklichkeit?“ S. schildert, wie diese Idee sich entwickelt und in Augustin gipfelt; freilich, da er nicht als Gläubiger an die Frage herantritt, bleibt vieles unklar und unfertig, wird das Übernatürliche der Kirche nicht genügend gesehen. — Der Kult tritt als Faktor der Gemeinschaft naturgemäß mehrmals in den Gesichtskreis S.s. S. 23 ff.: Christuskult gegen Kaiserkult und antiken Kult überhaupt. S. 33: Das „Mysterium des neuen Aion“; dazu S. 223. S. 43 f., 92 sehr unsichere Behauptungen über die älteste Kirchenleitung. S. 136 die falsche Aufstellung, erst von Cyprian ab sei die Gliedschaft der Kirche Voraussetzung des Christseins usw. S. 156: Ambrosius und der Kirchengesang. [209]

Erik Peterson, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Forsch. z. Rel. u. Literatur des A. u. N. T. hg. von Bultmann und Gunkel N. F. 24. Göttingen 1926). Das kenntnisreiche Buch bringt nicht nur ein außerordentlich reiches Material, bes. aus dem Gebiete der Epigraphik, sondern auch tiefgehende Untersuchungen über die Akklamationen und deren enthusiastischen Charakter. Bei der großen Bedeutung der Akklamationen und des pneumatischen Enthusiasmus für die altchristl. Liturgie bringen wir einen ausführlichen Bericht über die liturgisch wichtigen Teile des Buches (zuerst 1920 als Diss. ersch., s. Jb. 1 Nr. 102; jetzt ganz bedeutend erweitert). Eigene Bemerkungen in [].

I. *Εἰς θεός* in der christl. Epigraphik. 1. Syrien und umliegende Länder (vgl. auch Inhaltsübersicht der Anm.). Die Formel erscheint, mit *μόνος* u. dgl., apotropäisch. Zu Nr. 2 der Inschr. *βοήθει*-Formel, heidn. und christl. Akklamation. Zu 3: *πάντες* in der Akkl. *Εἰρήνη πάσιν* ersetzt in der Liturgie *εἰρήνη ὑμῖν*, wodurch Bedeutungsverschiebung zugunsten einer Akkl. 8: Exorzist. Kraft gewisser Zweige; Kreuz in der Scheibe exorzist. 15: Gebet für den Kosmos. 48: *ΧΜΓ* exorzist. 52: *ζῶντες* technischer Gebrauch als Selbstbezeichnung der Christen nicht sicher erwiesen. 68: *Ζωή* (*Ζοή*) Segenswunsch (*uita*): Heill 74: *εἰς θ. ὁ μόνος ὁ αἰώνιος*, liturg. Erweiterung der Formel. *αἰώνιος* hat entfernte Beziehung zum Exorzismus; vgl. Taufexorzismus des röm. Rituale: *adiuratus per nomen aeterni dei*. 80: *καλόν* Heil? 83: *πιστοί* in heidn. („Vertrauensleute“) und christl. Gebrauch. 86: *φῶς ζωῆ* ohne Kreuz; diese Verbindung mit dem Kreuz zuerst in Palästina, spät: etwa 6. Jh. Mit Kreuz apotropäisch; auch in funrerärer Beziehung für den Kampf der scheidenden Seele gegen die Dämonen. Dazu A. 1: Im griech. MA Gebet als Totenpass. 87: *ζῶν θεός* in apotrop. Texten, auf Phylakterien usw., in Zauberpapyri, in christl. Beschwörungsgebeten und Anathemen, im Taufritual u. a.: *per deum uiuum*. 90: *Χριστιανός* in der Epigraphik, wohl zumeist in Kleinasien (Phrygien?), von dort nach Westen. Bes. beliebt bei den Montanisten auf Grabsteinen; über die Formel *χριστιανοὶ χριστιανοῖς* vgl. Calder, *Philadelphia and Montanism* (The Bull.

of the John Rylands Library, Manchester 1923). 2. Ägypten. Nr. 10: Ἐμμανουὴλ ἀμήν apotrop. 19: Εἰς θ. λόγος. Ἐν ὀνόματι τῆς ἁγίας μοναδριᾶς (= μόνης τριάδος oder μονατριᾶδος) πατρὸς υἱὸς ἁγίου πνεύματος; dann Stück aus dem Vaterunser; das Ganze apotrop. Joh. 1,1 als Exorzismus, im MA 1—14 in der röm. Messe. 21: μνήσθητι (heidn.) auch in christl. Epigraphik usw. 23: Amen exorzist. [vgl. auch Scheffelowitz Jb. 3 Nr. 161]. 92: εὐμοίρει. 95: ἡ ἁγία Σοφία παρθένος gottgeweiht. πολιτεία = asket. Leben. 3. Außerhalb Syriens und Ägyptens. Zu § 3 Nr. 1 (Rom) u. a. über *defendere* in apotrop. Bedeutung. 4. Auf Werken der Klein-kunst. § 3 Nr. 3: Daniel zwischen den Löwen, dabei εἰς θ. βεοι (= βοήθει); vgl. Ps.-cypr. Gebet: *exaudi me orantem, sicut exaudisti Danielelem de lacu leonum*. Daniels Gebet verstärkt den Gebetsruf εἰς θ. β., ist also apotrop. 13: Aduentusdarstellung; εἰς θ. Akkl.; vgl. Concil. Constant. 539 (Mansi VIII 1087): Ἐπιφανίου ἀρχιεπισκόπου πολλὰ τὰ ἔτη. Εἰς θ. Ὑψελαν αὐτῶ. — Εἰς θ. kommt einer Glückwunschformel nahe. — Im Anhang behandelt P. eine Gemme mit Fisch und der Aufschrift *HAETIC*, unterhalb *QXHI*. Die Deutung Ἥλ εἰς Ἰησοῦς Χριστός ablehnend, vermutet er das Zauberwort *HAETIX*. [Ist nicht einfach *HAETIC* = ἐλέησ(ον)? Die Orthographie macht keine Schwierigkeiten; s. P. S. 331 Grammatisches. Es wäre dann zu lesen: Ἰησοῦ Χριστὲ (oder auch Ἰησοῦς Χριστός) ἐλέησον. Vgl. etwa das Goldamulett mit εἰς Ζεὺς Σέραπης ἐλέησον bei Kestner im Bull. dell' istituto di corrispondenza archeol. 1852, 161; Dölger, *Sol salutis* 2 1925, 78, usw.] § 4: Der Εἰς θ. in Verbindung mit den Salomo-Sisinnius-Amuletten. Ak. 1: Ps. 90 apotrop., in Hausinschr. auch verwandt, weil er im Benediktionsgebet bei Grundlegung oder Beendigung eines Hauses stand. Im Talmud als Lied gegen die Dämonen bezeichnet [vgl. seine Verwendung im liturg. Nachtgebet].

II. Die Εἰς-Formel in der Liturgie. Nach Prentice stammt die Εἰς θ.-Formel aus der Liturgie. *Did.* 10, 6:

Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω.

Εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοεῖτω.
μαρνανθὰ ἀμήν.

μαρ. ist Anathem; deshalb ἀμήν beigefügt als exorzist. Verstärkung; vgl. I Kor. 16, 22 εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἥτω ἀνάθεμα. μαρνανθὰ. CIG 9303 Inschrift aus Salamis auf einem Grabe μαρνανθαν (zum Schutz); ähnlich eine in Gallien.

Const. Ap. VII 26, 6: Εἴ τις ἅγιος, προσερχέσθω.
Εἰ δὲ τις οὐκ ἔστιν, γινέσθω
διὰ μετανοίας.

Didym., *de trin.* II 6: Εἰς ἅγιος, εἰς κύριος
(Const. Ap. VIII 13, 3) Ἰησοῦς Χριστός
εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Dreizeiliger Kultspruch (beachte den Reim!), beeinflusst von der formulierten Exhomologese

Phil. 2, 11: Κύριος Ἰησοῦς Χριστός
εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Dies ist eine Akklamation. Der Ton liegt in dem Kultspruch also nicht auf Εἰς; vgl. die Übersetzung in den hymnischen Du-Stil und die μόνος-Prädikation im Gloria:

Σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος
Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν θεοῦ πατρός

Der Kultspruch heißt also nicht: Ein Einziger ist Herr usw., sondern:
Einzig heilig, einzig Herr
ist Jesus Christus.

Denn εἰς soll hier nur verstärken, nicht begriffliche Einheit angeben; hat nichts mit I Kor. 8, 6 zu tun. Die Kombination von ἅγιος und κύριος findet sich Const. Ap. VII 35, 9 (beruht auf jüd. Vorlage) οὐδὲ γὰρ ἔστι θεὸς πλὴν σοῦ μόνου, ἅγιος οὐκ ἔστι πλὴν σοῦ κύριος θεὸς γνώσεων, θεὸς ἁγίων, ἅγιος ὑπὲρ πάντας ἁγίους zusammen mit einer negativen Einheitsformel; jedoch steht θεός für κύριος; auch steht die Einzigkeit

Gottes voran. Die liturg. Akkl. ist auch wohl ursprünglich an Christus gerichtet. Also steht sie wohl nicht unter dem Einfluß eines jüd. Bekenntnisses zum Monotheismus. Spätere Tischgebete mit der Akkl. *δόξα σοι ἅγιε, δ. σ. κύριε* u. dgl. ergeben nichts für die alte liturg. Akkl. In Syrien wird die Formel trinitarisch erweitert. — Die Ansicht Prentices ist also nicht haltbar. Jedoch findet sich die liturg. Akkl. auch epigraphisch. In den Mysterien kommt *Εἰς Διόνυσος* vor (Kern, *Orph. fragm.* S. 101 f.), wohl Akkl. bei der Epiphanie. Auch der christl. Ruf begrüßt eine Epiphanie Christi. [Bei aller Zustimmung zur Erklärung P.s möchte ich doch bemerken, daß *εἰς* in der christl. Akkl. doch auch eine neue Tönung erhält; der Gegensatz zu dem *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* gibt dem *εἰς ἅγιος* eine stärkere Betonung auch der Einheit, noch über die „Einzigkeit“ hinaus; vgl. etwa Mark. 10, 17 f. *διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω*; Jesus: *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἰς ὁ θεός*. Vgl. auch Baumstark, *Messe im Morgenl.* 158. Auch daß die Akkl. mit *ἅγιος* beginnt, erklärt sich aus der Bezugnahme auf *τὰ ᾠ. τ. ᾠ.* Damit ist aber nicht gesagt, daß die Akkl. *εἰς θεός* nicht eingewirkt habe.]

III. *Εἰς θεός* als Akklamation. Die wohl aus dem Orient ursprünglich stammende Akkl. hat großen Einfluß auf die Liturgie. Sie ist enthusiastisch und hat rechtliche Bedeutung, kann Lob oder Schmähung, ja *ἀναθεματισμός* sein. I Kor. 12, 3 *ἀνάθεμα Ἰησοῦς* — *κύριος Ἰησοῦς* enthusiast. Lob und Anathema. Wegen ihrer rechtl. Bedeutung werden sie den Kaisern und Päpsten überbracht. Unter den glückwünschenden Akkl. tritt der Wunsch um Sieg des Kaisers bes. hervor; vgl. den „himmlischen Sieg“ in der Jakobuslit. und die *caelestis uictoria* in der röm. Kerzenweihe am Karsamstag. Die Euphemie auf den Kaiser durch Volk, Senat und Heeresvertreter mit dem Zusatz *πολλὰ τὰ ἔτη* gab erst die Anerkennung der Herrscher; die Kirche gab die Euphemie im Gottesdienst bei der Weihe. Ebenso bei der Thronbesteigung des Patriarchen; deshalb die Bekämpfung des *μνημόσυνον* des Papstes, d. h. der Euphemie, in der Liturgie durch den orthodoxen Klerus. [Deshalb aber auch die *Laudes* in der Krönungsmesse des Papstes.] — Bei den Konzilien, in gottesdienstl. Versammlungen *εἰς θ.* akklamiert. In der westl. Kirche scheint es kein *Unus deus* gegeben zu haben. *Acta Synhodorum habitatum Romae* (MGH auct. ant. XII *Cassiodori Variae*) S. 402:

Exaudi Christe. Symmacho uita (dictum decies)

Cuius sedem et annos usw.

Νικᾷ - Akkl. Die christl. in 2 Formen: *Ι. Χρ. νικᾷ* (meist mit Kreuz verbunden) oder *σταυρὸς νικᾷ*. Auch *τοῦτο νικᾷ, (ἐν) τούτῳ νικά*. [Die Inschr. der syr. Maroniten stammt aus Ps. 43.] Gebräuchlichste Formel: *Ις. Χρ. νικά*, auch mit *ἀεὶ* (vgl. *semper* in lat. Akkl.). Auch *Χρ. ν. Χρ. βασιλεύει*. Frühestens 5.—6. Jh., epigraphisch immer in Verbindung mit dem Kreuz, also wohl mit dem Kreuzeskult verbreitet, aber schon vorher vorhanden, wie die Konzilsakten beweisen. Kommt vor auf dem Mönchsschema, auf eucharist. Brotstempeln (nach antikem Vorbild), die eine Verstärkung der exorzist. Weihung des Brotes darstellen, ferner zu exorzist. Zwecken auf Amuletten, in Zaubersprüchen. Von den Christen als Akkl. und Exorzismus benutzt. Bei den Mandäern: Das siegreiche Leben. „Siegreicher Gott“ erscheint in den verschiedensten Religionen. *νίκη* oft gleichbedeutend mit dem dabei stehenden *χάρις*. Latein: *uicit leo de tribu Iuda* im Exorzismus, auf Glocken, als liturg. Akkl. in der mozarab. Messe am Ostertag [vgl. die Antiphon der röm. Kreuzfeste: *Ecce crucem Domini, fugite partes aduersae; uicit leo de tribu Iuda, radix David*]. *Christus uincit Chr. regnat Chr. imperat*, auch auf Glocken, aus der Liturgie. Liturg. Akkl. werden zu apotrop. Formeln. „Der Übergang . . . ist wohl durch den Charakter der Wiederholung gegeben, die der (liturgischen) Akklamation wesentlich ist und die an die in der Magie übliche Wiederholung eines Zauberwortes erinnerte“ (S. 163). [Das genügt aber wohl nicht, um den Übergang zu erklären. Vielmehr enthält die hl. Formel die *uirtus diuina*, die die dämonische Macht vertreibt; sie ist also Mysterium. Deshalb hat sie exorzist. Kraft. Die Magie ist ein

Herabgleiten aus dieser religiösen Welt in die des Zaubers.] Liturg. Verwendung des *Chr. uincit* usw. [vgl. auch Jb. 5 Nr. 353; ferner die noch heute üblichen *Laudes Hincmari*].

Κύριε ἐλέησον - Akkl., in den Konzilsakten bald auf Gott bald auf Menschen bezogen. Schon von Heiden im profanen und relig. Sinne verwandt [vgl. auch S. 317; zu den dort genannten Litaneien vgl. auch m. Bemerkung im Jb. 4 S. 217 über altoriental. Litaneien]. CIG 7036 e *Κυρία Νέμεσι ἐλέησον*. Epiktet, *Diss.* II 7 κ. ἐλ. wohl an die Gottheit gerichtet. Die liturg. Stellung des christl. κ. ἐλ. wird erst aus dem Akklamationscharakter klar, daher in den östl. Kirchen vom Volke gesprochen. Auch die Stellung in den Litaneien, die massenhafte Wiederholung wird dadurch erklärlich. — In der Litanei wechseln die Prädikate des Geehrten und die Bittrufe. Auch Gott gegenüber gilt der Wunschcharakter der Akkl., sagt P. mit Recht berichtend S. 315 f.; jedoch kommt die Doxologie in Wunschform, rein sprachlich betrachtet, in der altkirchl. Literatur selten vor. — Im paganen und christl. Kult gedenkt man des Kaisers durch Akkl.; vgl. Akten der Arvalbrüder, Isiskult (Apul., *Metam.* XI 17), Athanas., *apol. ad Constant.* 10 *Χριστέ βοήθει Κωνσταντῖω*.

πολλὰ τὰ ἔτη - Akkl., auch im Kult der orthodoxen Kirche, vgl. *τάξις* der Bischofsweihe bei Dmitrievsky, *Beschreibung der lit. Hss. in Kiew* II *Εὐχολόγια* S. 623, 695, 699. Die Akkl. ist paganer Herkunft; vgl. Inschr. der Iobakchen Z. 23 f. *πολλοῖς ἔτει τὸν κράτιστον ἱερέα Ἡρώδην* oder Dessau Nr. 5865 a *multis annis imperes*.

εἰς αἰῶνα - Akkl., ebenfalls antik, vgl. *εἰς αἰῶνα τὸ κράτος τοῦ κυρίου ἡμῶν Μ. Ἀδρηλίου Σεβαστοῦ* (Prentice, Inscr. Nr. 74) 'mit *Κύριος βασιλεύει εἰς αἰῶνα* (ebda 24). Auch *εἰς αἰῶνας*; vgl. *ut hunc in omnia saecula principem conserues* (Bährens, *Panegy. lat.* 2 XII S. 309, 26). Tertull., *de spect.* 25 *εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος* für Schauspieler. Marc Aurel IX 28, 1 *ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα*. Die Aionakkl. ist wohl orientalisch; hebr. Äquivalent schon im Tempelkult. Auf Münzen *εἰς αἰῶνα τὸν κύριον*; in dem κύριος liegt die Apotheose. Aus diesem Zusammenhang möchte P. κύριος in Phil. 2 verstehen; diese Exhomologese ist kein Gebet zu Jesus. Ebenso ist das Gloria ein Christushymnus in Akklamationen, nicht ein Gebet zu Jesus [daß es aber in ein solches übergeht, zeigt m. E. *προσδεξαι τὴν δέξιν ἡμῶν*]. κύριος in Phil. 2 impliziert auch nicht die Göttlichkeit Jesu, die vorher (2, 6) ausgesprochen ist [wohl aber die Erhöhung Jesu]. *Κύριος Ἰησοῦς* ist Exhomologese, *Confessio*, kein Glaubensbekenntnis; vgl. *Mart. Polyc.* 8, 2 *κύριος Καῖσαρ*; ferner Sueton, *Domit.* 13 *domino et dominae feliciter*. Kaiserakklamationen sind *ισόθεοι ἐκφωνήσεις*.

διαμένει - Akkl., ferner *πρέπει σοι ἡ δόξα* (vgl. das profane *πρ. σ. νίκα*).

ζήν - Akkl. *Ἄμμων ζήτω* (Waddington Nr. 2382). *ζὶ ἡ πίστις τῶν χριστιανῶν* (Thessal.). In der griech. Trauung: *ζῆς νεονύμφιε, ζήσονται οἱ νεονύμφιοι εἰς αἰῶνα αἰῶνος. ἀμήν ζῆς ζῆς νεονύμφιε. uiuas, zeszes* usw.

ἕψον - Akkl. In Syrien pagan und christl., z. B. *ἕψοιτο ἡ ἁγιωτάτη ἐκκλησία* und *Εἰς θεός*. *Ὑψον Πατρίκιον* (vgl. *ἕψον* bei Joh., beinahe = *δοξάζειν*).

ἄξιος - Akkl. Nach antikem Vorbild bei Bischofsweihen, bedeutet den *consensus populi*. Das Volk ruft nicht nur *Dignus et iustus est*, sondern auch *Dignum est iustus est*. Durch die *ἄξιον καὶ δίκαιον* - Akkl. erhält nach P. die Liturgie und der Hymnus eine „juristische Fundierung . . . Die Übernahme der öffentlichen Leistung (= *leitourgia*) der *εὐχαριστία* in *Ἀναφορά* oder Hymnus kann nur in der rechtlichen Form einer Akklamation durch Volk (*λαός*) und Priester vor sich gehen“ (S. 178). [Es müßte doch wohl zuerst nachgewiesen werden, daß *leitourgia* im alten Christentum noch so stark rechtlich empfunden wird; die jüd. und heidn. Parallelen beweisen das noch nicht. Richtig ist aber, daß das christl. Volk seine Akkl. nicht nur als Erguß der Frömmigkeit ruft, sondern zugleich um seinen Anteil an dem *ιεράτευμα ἅγιον* des N. B. zu erweisen; in diesem Sinne kann man von hl. Recht

bei der *εὐχαριστία* sprechen. — Es ist auch nicht einzusehen, weshalb der Priester das *ἄξ. καὶ δὴν.* sowie das Amen nach der Euch. sprechen soll (S. 179 A. 2). Das ist nirgends bestimmt, widerspricht auch der Sachlage, da das Volk antwortet; Justin M. unterscheidet deutlich *εὐχαριστεῖν* des Vorstehers und *ἐπευφημεῖν* des λαός. — P. spricht übrigens S. 179 selbst davon, daß der Rechtscharakter der Opferhandlung sich mehr bemerkbar machte, als in der Euch. der Opfergedanke speziell hervorgehoben werde; damals waren aber die Akkl. schon längst vorhanden und formelhaft.] — Auch *ἀληθῶς ἄξ.* stammt wohl aus Akkl. *λαός* ist nur das rechtsfähige Volk; dies ruft die Akkl. und zeigt damit seine rechtl. Stellung [vgl. oben].

εἰς - Akkl. auf Menschen bezogen; vgl. *unus tu, unus Philistion, unus . . . solus . . .* (Marius Mercator, *L. subnotationum in uerba Iuliani* 4, 1). Du-Stil! *α ὅξ ει - Akkl.,* vgl. auch *αὖξει φῶς.*

IV. *Εἰς θεός* als Akkl. in der Aretalogie. Ist darin ein fester Topos. Die Akkl. geht oft in den Hymnus über. Subjekt ist fast immer eine größere Menge. Das Verbum ist fast immer eine Art Schreien (*βοᾶν, κράζειν* usw., auch *εὐφημεῖν*); *βοᾶν* und *κράζειν* bes. beliebt zur Bezeichnung des Singens des Trishagions. Das Schreien *εἰς ἑνός στόματος* bezeichnet auch die Akkl., dann auch die kirchl. Einheit. Die kirchl. Ekklesia übernimmt das *βοᾶν* aus der weltl. Ekklesia. Zu der *εἰς-θ.*-Formel tritt in den Wundererzählungen *μόνος*, auch ohne *εἰς*, z. B. *μόνος θηός ἐν οὐρανῷ* (heidn. Gemme); *Vita Porphyrii* des Marcus diac. 'S. 19, 9: 'Ο Χριστὸς μόνος θεός, ἀπὸ τοῦ μόνου ἐνίκησεν. Ferner *μέγας ὁ θεός* usw. *μεγάλη ἡ δύναμις τῆς τριάδος.* Die *μέγας*-Akkl. der kleinasiat. Beichtinschriften hat wie die Beichte selbst ihre Wurzel im religiösen Enthusiasmus (Beichte vor Priestern wird nicht genannt). So beginnen auch die *Confessiones* Augustins mit einer Akkl. auf die göttl. *δύναμις: Magnus es domine et laudabilis ualde; magna uirtus tua et sapientiae tuae non est numerus* (Ps. 144, 3 und 146, 5). Es ist die „Exhomologese, die zugleich Sündenbekenntnis und Akklamierung Gottes ist und die die Epiphanie eines Gottes zur Voraussetzung hat“ (S. 202). So schon Ps. im A. T. verwandt. [Vgl. Nr. 237a. — Wenn P. S. 202 A. 2 sagt, die kleinasiat. Inschriften hätten mit der kathol. Beichte vor dem Priester nichts zu tun, so muß doch wohl demgegenüber auf den in vieler Hinsicht öffentlichen Charakter der altchristl. Exhomologese, ferner auf die monastische Beichte mit ihrer entschiedenen Beziehung zum pneumatischen Enthusiasmus verwiesen werden; es genügt also wohl nicht, wenn P. nur die private *μετάνοια* in der alten Kirche beiziehen will.] — Die *μέγας*-Formel der christl. Wundererzählung geht auf den gleichen Brauch der jüd.-hellenist. „Kleinliteratur“ zurück. — In einem Nachtrag Hinweis darauf, daß ein Hymnus nicht nur mit der *μέγας*-Akkl. beginnen, sondern auch darin gipfeln kann; ein Hymnus des großen Pariser Zauberpapyrus beginnt: *αἰνῶ σε, ὁ θεός τῶν θεῶν*, dann 12 Partizipialkonstruktionen: *ὁ τὸν κόσμον καταρτισάμενος κτλ.*, schließlich: *ὁ θεός τῶν αἰώνων μέγας εἰ κύριε, δέσποτα τοῦ παντός.* — Hymnen und Zahlensymbolik; 5mal wiederholtes *O* z. B. im *Exultet*; die Akkl. steigt von der Zahl 5 durch Verdoppelung aufwärts (10, 20, 40). Von der akklamatorischen ist die hl. Zahl zu scheiden, und von der hl. überhaupt wiederum jene, die spekulative und liturg. Funktionen zu erfüllen hat. — *μέγα τὸ ὄνομα* - Formel; z. B. *μ. τ. ὁ. τοῦ Σαράπιδος*; eine Analogie dazu die *Ἰψῶσις τῆς παναγίας*, d. h. das Emporheben einer Brotpartikel zu Ehren der *παναγία παρθένος* mit dem Rufe *μ. τ. ὁ τῆς ἁγίας τριάδος.* — Tischgebet mit Akkl.; P. vgl. das *Benedicite*, das er mit Batiffol als Akkl. deuten will [wohl mit Unrecht, schon weil ursprünglich nur ein B. war; vgl. Jb. 4 Nr. 173]; die Akkl. beim Tischgebet könnte vielleicht auch die bei der Kommunion verständlich machen. — *ὁ θεός τοῦ δεῖνα*, heid., jüd., christl., ist die „akkl. Antwort auf eine Epiphanie“ und als solche in den Gebetsstil übergegangen; die Person im Genetiv hat „eine Art Offenbarungsmittler-tum“. — Der akkl. Ruf wird ausgelöst durch das Wunder. Es dient der *Pro-paganda*; die *εἰς θεός*-Formel geht aus der superlativischen Bedeutung in ein Bekenntnis zum Einen Gott über. Sowohl in den Wundererzählungen wie in den Mar-

tyrerakten geht das Bekenntnis zum *εἰς θεός* aus dem *Pneuma* hervor. — Der formgeschichtl. Zusammenhang der christl. mit der jüd. und hellenist. Wundererzählung: Die jüd. vermittelt zwischen paganer und christl.; jüd. Propagandaformel immer *εἰς θεός* (nicht *κύριος*), von den Christen in die Wundererzählungen übernommen. Ebenso war es pagane Formel; Pap. Oxyrh. XI Nr. 1382 Erzählung eine *ἀρετή*; am Schluß: *οἱ παρόντες εἶπατε Ἐἰς Ζεὺς Σάραπισ*, wodurch der *λαός* das Wunder anerkennt; vgl. Amen u. dgl. der *παρεστηκότες* im christl. Kult. — Anhang I: *Εὐτρυχῶς* (*εὐτρυχεῖ*)-Akk.; *feliciter*. Eingangsformel in Buchtiteln. Vgl. die christl. Eingangsformeln. II: *Δόξα*-Akk. und Refrain in der Kirchenpoesie. *δόξα* häufig wiederholt, bes. in Syrien, auch als Refrain (daher das *Gloria Patri*?). In der manich. Liederdichtung 2-, 3-, 5malige Wiederholung eines Verses oder Satzes [dazu vgl. die 3malige Wiederholung des *Domine labia mea aperies* usw. in der röm. Lit.]. Luk. 2, 14 wird S. 226 A. 2 als Akkl. aufgefaßt [was durch Luk. 19, 37 f. bestätigt wird].

V. *Εἰς Ζεὺς Σέραπιδες*-Formel. Wohl zuerst akkl., dann exorzistisch. Die akkl. Wiederholung einer Formel und ihre Beziehung zum Recht erklären nach P. den Übergang zum exorzist. Sinn [das scheint mir nicht zu genügen; s. oben unter III zur *νικῶ*-Formel. P. weist doch selbst den enthusiast. Charakter der Akkl. nach]. — Das Trishagion akkl.-apotropäisch verwandt. — Die Formel *Εἰς Ζ. Σ.* hat zum begrifflichen Hintergrund die Angleichung einer griech. und ägypt. (?) Gottheit; so entsteht allmählich eine synkretist. Einheitsformel; vgl. *Εἰς Ζ. Σ. ἐπιφανής Ἀσκληπίους σωτήρ*.

VI. Die viereinige Gottheit in der iranisch-chaldäischen Theologie. Aiontheologie und Zusammenhang mit der *εἰς θεός*-Formel.

VII. Die synkretistische Einheitsformel. In der spekulativ gerichteten iranisch-chald. Theologie (in erster Linie Syrer, Astrologen) wird die *εἰς*- bzw. *εἰς θεός*-Formel ihren synkretist. Sinn erhalten haben. — *εἰς* in Paarung, Dreieung usw., bes. auch in kirchl. Formeln, auch im Taufbekenntnis (Bek. zum *εἰς θεός* nur in der oriental. Form des Taufbek.).

VIII. Die jüd. Ableitung der *εἰς θεός*-Formel. Der 7armige Leuchter mit *εἰς θεός* auf Grab, apotrop. gegen Grabesfrevler; der Leuchter vertritt die Sonne (vgl. Sonnenmaske auf Gräbern). — In der Inschr. von Amwās steht *εἰς θ.* nach P. in Vertretung sei es des Schma sei es des Gottesnamens; die Formel kann aber nicht direkt aus dem *κύριος εἰς* des Schma abgeleitet werden. Weil *εἰς* schon einen superstitiösen Klang hatte, konnte es für den geheimnisvollen Gottesnamen eintreten; nicht aber hat etwa umgekehrt *εἰς θεός* diesen Charakter vom Schma erhalten. — Jak. 2, 19 *ὃν πιστεύεις, ὅτι εἰς ἐστὶν ὁ θεός* (A. Sin. Pesch. *εἰς θεός ἐστὶν B*) *καλῶς ποιεῖς καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίττουν* setzt wohl schon den apotrop. Sinn der Formel voraus. In der jüd. Diaspora wird der jüd. Gott mit Aion verschmolzen; vor diesem zittert die Kreatur. Vielleicht gab es in gewissen Kreisen des hellenist. Judentums Gebete zu dem Einen Gott, der zugleich der Aion war. *εἰς θεός* wird durch dies Zusammenfließen mit dem Aion in der jüd. Diaspora früh einen exorzist. Sinn erhalten haben. — Der Schluß bietet eine Zusammenfassung. — Nachträge zu dem Buche bringt P. in der Theol. Litztg. 1927 Nr. 21 Sp. 493—495, *Εἰς θεός als Zirkusakklamation in Byzanz*; darin u. a. Hinweis darauf, daß die Kaiserakkl. im Kult der Arvalbrüder, soweit sie nach Beendigung der Mahlzeit gesprochen wurden, in einen Augenblick fallen, in dem sich die Teilnehmer einer Mahlzeit sonst *bonam mentem bonamque ualetudinem* wünschten (Petron 61). — *φωνεῖν* als akkl. Rufen. — *ἐλέησον* im antiken Gebet Xenophon, *Ephesiaka* V 4, 10. *miserere* an den Kaiser in Porfyrii carmina ed. Kluge nr. II Z. 1, 18, 35. — Cassius Dio LXIII 20, 4 f. *εἰς ἀπ' αἰῶνος*. — *χαρίς* für *δύναμις*. — Akkl. Charakter des *benedicite*. — Signierender Charakter der Akkl.; vgl. Apul., *Metam.* XI 27: *Quam uocem feliciter cunctis euenire signauit populi clamor insecutus*. — *ἐξαγορεύειν* usw. [210

Ild. de Vuippens O. M. Cap., *Le paradis terrestre au troisième ciel. Exposé historique d'une conception des premiers siècles* (Paris—Fribourg 1925). Nach Ansicht der Alten gehen die Seelen, abgesehen von den Märtyrern, nicht sofort ins Himmelreich, sondern bis zur Auferstehung ins Paradies Adams, das im 3. Himmel ist (nach II Kor. 12, 2—4). Ist diese Ansicht aber die allgemeine? Jedenfalls ist sie wichtig für viele liturg. Texte. [211]

A. Vitti S. J., *Descensus Christi ad inferos iuxta apocrypha* (Verbum Domini 7 [1927] 138—144; 171—181). Behandelt die legendarische Ausschmückung, welche die I Petrus 3, 19—20; 4, 6 ausgesprochene Lehre vom Abstieg Christi in die Unterwelt in den apokryphen Schriften der ersten christl. Jh., z. B. in der sog. *Epistula Apostolorum*, im *Evang. Nicodemi*, *Ev. Bartholomaei* usw. erfahren hat. Uns interessiert hier nur die Ps. 106, 17 entlehnte Idee vom Öffnen der ehernen Tore und Zerschlagen des eisernen Riegels, die Christi Sieg über die Unterwelt veranschaulichen soll. So heißt es im griech. Texte des *Ev. Nicodemi* c. 21: *portae aereae simul apertae sunt et vectes ferrei confracti*, im latein. (Rezension B): *et portae mortis et serae comminutae et vectes ferrei confracti sunt et ceciderunt in terram et patefacta sunt omnia*. Ähnlich im *Ev. Bartholomaei*: *Dicit ei (Bartholomaeo) Dominus: Quando descendi cum angelis in infernum ut confringerem vectes ferreos et portas inferni*. Diese bildliche Ausdrucksweise hat auch in das kirchl. Officium Eingang gefunden, z. B. ins mozarabische Missale mixtum ad Laudes in sabbato sancto: *Christus . . . omnia crucis stigmata portans, vectes ferreos comminuit portarumque aerearum claustra perfregit, Tartari profunda descendit*, und ins Totenofficium des röm. Breviers, 9. Resp. der Mette: *Libera me Domine de viis inferni, qui portas aereas confragisti et visitasti infernum*. H. H. [212]

E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique du gnosticisme chrétien au II^e et III^e siècle* (Paris² 1925). Unveränderter Abdruck der 1. Aufl. Findet ein Vorwiegen der sakramentalen Riten erst in der ägypt. Gnosis des 3. Jh.; nicht die Gnosis, sondern die Mysterien bringen nach der *Pistis Sophia* und den Büchern *Jeû* das Heil. [213]

F. C. Burkitt, *The religion of the Manichees, Donnellan Lectures for 1924* (Cambridge 1925). Vgl. dazu W. Lentz, *Or. Litztg.* 29 (1926) 595—597; hier auch Übersicht über die neuere Literatur über die Manichäer. Vgl. ferner *Rech. de sc. rel.* 1925, 561. *Theol. Litztg.* 51 (1926) 30 f. weist K. Holl darauf hin, daß B. aus Tertullian, *De praescr.* 41 zuviel für den Gottesdienst der Markioniten herausliest. [214]

E. Peterson, *Bemerkungen zur mandäischen Literatur* (Zschr. nt. Wiss. 25 [1926] 236—248) weist darin aus der westsyr. Gnosis stammendes Material nach, das zeigt, daß „der Mandäismus eine voll ausgebildete christlich-gnostische Spekulation voraussetzt“; westl. Herkunft ist damit für die Mandäer selbst nicht erwiesen; ja es ist fraglich, ob sich diese schon in vorislamischer Zeit als Sekte konstituiert haben; ihr Material gehört teilweise älterer Zeit an, jedoch nicht vorchristlicher. — S. 237 „Jordan“ als Bezeichnung des Taufwassers und Baptisteriums. S. 244 „Licht—Leben“ verknüpft in „syr. Gnosis“. S. 245: „Jerusalem“ = gnost. Aion, irdische Welt. S. 248: *σπηλιεύω* schon in der Taufformel der Marcosier. [215]

R. Reitzenstein, *Zur Mandäerfrage* (ebda 26 [1927] 39—70) wendet dagegen ein, daß der Sprachgebrauch (Jordan = Taufwasser) doch wohl nicht anstandslos in eine Religion und zu einem Volk übergeht, in der Jesus der Lügenmessias und bei dem der Jordan unbekannt ist, zumal da die Mandäer die christliche Taufe verabscheuen [das ist doch nicht undenkbar, wie die Religionsgeschichte zeigt]. „Dabei ist der Euphrat selbst . . . ein heiliger Strom“ [das spricht aber doch wenigstens für die spätere Zeit, wo die Mandäer sicher am Euphrat wohnen, für eine symbol. Auffassung des „Jordans“; vgl. die Benennung des Tiberwassers als „Nilwasser“ im Isiskult, die R. für seine Meinung anführt, die aber gerade zeigt, wie „Nil“, „Jordan“ zu Symbolen werden]. R. sucht dann P.s symbolische Erklärung

von „Jerusalem“ zu widerlegen, sagt aber selbst zum Schlusse: „J. hat als Stadt des Aion gegolten wie Rom, Alexandria, Babylon und manche andere Stadt . . .“ Das genügt aber für den Beweis P.s. R. behandelt dann Johannes d. T. im mandäischen System. Hier ist zuzugeben, daß das Vorkommen des Joh. in der Gnosis noch nicht seine Stellung im Mandäismus erklärt. Wenn R. eine wirkliche Rivalität zwischen Joh. und Christus nachweisen will, so sind die Beweise nicht durchschlagend; bes. scheint mir der aus der mandäischen Apokalypse *Ginzā r. I u. II* 1 nicht geglückt. Der Satz über Pilatus als König der Welt ist mit Schaefer als Interpolation zu streichen. Daß Enōš in körperlicher Gestalt, aber nicht in körperlichem Gewand kommt, scheint mir kein Widerspruch; er nimmt eben das Aussehen eines Menschen an (Wasserwolke!), nicht aber einen Körper; deshalb kann er auch nicht = Joh. sein; das von diesem handelnde Stück ist spätere Beifügung, beweist also nicht, daß Joh. hier als Überwinder Christi erscheint; Jerusalem ist auch hier mehr symbolisch zu nehmen, wenn auch dieser Symbolismus auf der histor. Bedeutung Jerusalems sich aufbaut; es ist also nicht richtig, daß „unter allen Umständen“ das histor. Jerusalem „gemeint sein muß“. Ebenso unsicher sind die folg. Darlegungen R.s über den angeblichen Streit zwischen Johannes- und Christusjüngern im Anschluß an Mt. 11, 2 ff. = Luk. 7, 18 ff.; vorsichtiger und richtiger urteilt Lidzbarski, *Ginzā* S. XII Z. 30 ff. — Die Taufe der Mandäer hat den Charakter der Todestaufe (vgl. *Mand. Liturgien* ed. Lidzbarski S. 54 ff.); daraus mit R. auf die Taufe des Joh. zurückzuschließen, ist übereilt; ebenso ist es unbewiesen, daß in dem Ausdrucke der Johannespredigt *ἐν πνεύματι ὕλῃ καὶ πνύλ* (Mt. 3, 11) das letztere Wort seine Hervorhebung dem Mandäischen verdankt. Man beachte, daß die mand. Taufe mit einer Ölsalbung und einem Mahle verbunden ist (*Mand. Lit.* S. 57 f.), was doch deutlich auf eine Nachahmung der christl. Initiation hindeutet; es geht also nicht an, aus der mand. Taufe auf die Johannestaufe zu schließen, die doch keine Verbindung mit jenen Initiationsriten hatte; die mand. Ölsalbung zeigt durch ihre Bezeichnung als „Versiegelung“ noch ihren Ursprung aus dem Christlichen. Man kann also wohl nicht sagen, daß „jeder Hinweis auf etwas wie das *πνεῦμα* fehlt, was unbegreiflich wäre, wenn die 'christliche Gnosis' Ausgangspunkt ihres [der Mandäer] Taufglaubens gewesen wäre . . .“ Die „Verhöhnung des christlichen Begriffes des heiligen Geistes in Rūhā d' Qudsā“ genügt keineswegs „zur Widerlegung von Petersons ganzer These“, sondern beweist eher das Gegenteil; denn man verhöhnt, was man kennt und haßt. Wenn, wie R. selbst feststellt, im ältesten Christentum und bei den Mandäern die Auffassung der Taufe als Tod überwiegt, dabei aber der christl. Taufbegriff sich von dem der Johannesjünger löst, so würde man doch wohl richtiger schließen, daß die mand. Taufe eine Nachbildung der christlichen ist; unrichtig erscheint daher der Satz R.s: „Ich kann für die christliche Taufe keinen anderen Ursprung finden als die Johannestaufe und sehe keinen Anhalt zu bestreiten, daß deren Sinn sich im wesentlichen richtig in der mandäischen Taufe erhalten hat.“

[216]

M. Lidzbarski, *Mandäische Fragen* (ebda 70—75) polemisiert ebenfalls gegen Peterson und sagt u. a.: „Ich wüßte nicht, wie diese Benennung [Taufwasser = Jordan] aufkommen konnte, wenn die Mandäer keine Beziehung zum Jordan gehabt haben sollten.“ Das ist aber doch wohl denkbar, wenn man die Ableitung mancher mand. Bräuche aus dem Christentum annimmt. Taufwasser = Jordan ist keine „gelegentliche Metapher“, sondern im alten Christentum weit verbreitet. Wenn in römischen Mosaiken Christus über dem Jordan steht, so bezeichnet *Iordanes* (trotz des nahen Tibers) die Taufgnade, ja überhaupt das neue Leben in Christo.

[217]

Das vortreffliche *Griechisch-deutsche Wörterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur* in der Neubearbeitung durch W. Bauer (Verlag Töpelmann, Gießen), ist jetzt bald vollendet (s. Jb. 5 Nr. 249a, 5 Nr. 205). Nach der Vollendung werden wir genauer auf das ausgezeichnete Hilfsmittel der

Forschung zurückkommen und speziell auch seinen Wert für die Liturgiegeschichte
[218]

II. Texte.

C. Wessely, *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus (II)* (Patrol. orient. t. XVIII 3 [1924]). Der I. Teil dieser Sammlung ist ebda IV S. 95 ff. (1907) erschienen. — Die S. 380—398 gesammelten christl. Briefe aus dem 3.—4. Jh. enthalten manche interessanten Bemerkungen über das Gebetsleben der Christen, ihre Stellung zum Klerus und über klerikale Ämter. Brief L (S. 397) beginnt: *Λέων πρεσβύτερος τοῖς κατὰ τόπον συνλιτουργοῖς[ς] πρεσβυτέροις καὶ διακωνοῖς ἀ[γ]απτοι[ς] ἀδελφοῖς ἐν κ(υρί)ῳ θ(ε)ῷ χα[ρί]σειν(.)* Schluß: *ἐρρῶσθαι ὑμᾶς [εὐ]χομε ἐν κ(υρί)ῳ θ(ε)ῷ[ς] Ἐμμ(ανουή)λ μάρτυς(?)*. — Das 3. Kap. enthält christl. Amulette, deren Texte bekanntlich häufig liturgische Gebete benutzen. Die Stücke sind meist aus dem 6./7. Jh., gehen aber auf alte Vorbilder zurück. Die 1. Art gibt ein Gebet, das nach antikem Muster die Erfüllung zuweilen schon voraussetzt, so Nr. A (OP VI 924), Schrift 4. Jh.: *ἡ μὲν φυλάξις καὶ συντηρήσις Ἀγίας (I. -αν) . . . ὅτι δούλη ἐστὶν τοῦ θ(εο)ῦ τοῦ ζῶντος (.)* ἵνα τὸ ὄνομά σου ἡ διὰ παντός δεδοξασμένον. *αἰουω* (rechts und links verteilt). *Ἰ(ησο)ῦ πατὴρ υἱὸς μήτηρ Χ(ριστο)ῦ † πν(εῦμα) αω ἅγιος (I. -ον). Ἄβρα σαξ.* — B (OP VII 1060) Amulett gegen Schlangen; u. a. am Schluß: *ὁ ἅγιος Φωκᾶς ὧδέ ἐστιν;* vgl. Gregor. Tur., *De glor. mart.* 98. — C (OP VIII 1152): . . . *Ἰεσοῦ Χριστέ βοήθῃ ἡμῖν καὶ τούτῳ οἴκῳ . . .* — D (Berl. Klassikertexte VII 130 f.) gegen die Verfolgungen der hl. Kirche. — E (Ad. Jacoby, *Ein neues Evangelienfragment* [1900] S. 31 f.): Anrufung Jesu Christi gegen die Dämonen: *[Ε]πικαλοῦμαι σε θ(εὸν τῶν οὐρανῶν καὶ θ(εὸν τῆς γῆς . . . πλήρωμα τοῦ αἰῶνος . . . ;* es werden die Hauptdaten des Lebens Jesu bis zur Himmelfahrt aufgezählt, dann wird durch Erwähnung der Engel zum Trisagion überleitet [vgl. Eucharistia!]; es folgt die Bitte: *ἐλθέ τὸ ἔλεος ὁ θ(εὸς τῶν αἰώνων* und die Berufung auf die Besiegung „Charons“ durch Christus; so mögen auch jetzt die Dämonenmächte (beachte Vs. 15 *πῶσις δαίμονος μεσημβρινᾶς ὥραις*) keine Gewalt über das Abbild Gottes haben. — Die 2. Art besteht in Schriftstellen, bes. dem Vaterunser, Ps. 90, Evangelienanfängen. Nr. K (Berl. 9096, Berl. Klassikertexte VI S. 129) schließt: *† τὸ σῶμα κ(αἰ) τὸ δ(ε)μα (I. αἶμα) τοῦ ᾧ φείσαι τοῦ δούλου σου τον φορουντα (I. τοῦ -τος) τὸ φυλακτήριον τοῦτο ἀμὴν ἀλληλοῦτα † α † ω †.* — O (OP VIII 1151): *† φεῦγε πν(εῦμα) μεμισμένον Χ(ριστός) σε διώκει (.)* πρόελαβέν σε ὁ υἱὸς τοῦ θ(εο)ῦ καὶ τὸ πν(εῦμα) τὸ ἁγιον(.) . . . Bitte, Anfang von Joh., Gebet an Christus gegen Fieber auf die Fürbitte der hl. Maria, Johannes Ev., Serenos, Philoxenos, Victor, Justus und aller Heiligen hin, *δ(ε)ι τὸ ὄνομά σου, κ(ύρι)ε ὁ θ(εὸς), ἐπικαλεσά[μ]ην τὸ θαυμαστὸν καὶ ὑπερένδοξον καὶ φοβερὸν τοῖς ὑπεναντίοις(.) ἀμὴν(.) †.* — P (Berlin Nr. 954, Ägypt. Urkunden aus den Kgl. Mus. z. Berl., Griech. Urk. III 9 S. 278 f.): *† Δέσποτα θ(ε) παντοκράτωρ ὁ πατ[ρ] τοῦ κ(υρί)ου καὶ σο <ῥ>μῶν [Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ] κα(ι) (?) ἁγίε Σεργῆνε εὐχαριστῶ ἐγὼ Σιλουανὸς . . . καὶ κλίνω τὴν κεφαλὴν [μο]ν κατ(ε)νώπιόν σου αἰτῶν καὶ παρακαλῶν, ὅπως διώξῃς ἀπ' ἐμοῦ τοῦ δούλου σου τὸν δαίμονα . . .* Vaterunser, Evangelienanfänge; *ὁ φῶς ἐκ φωτός θ(εὸς) ἀληθινὸς χάρισον ἐμὲ τὸν δούλόν σου τὸ φῶς (.) Ἁγίε Σεργῆνε (.) πρόσπεσε ὑπὲρ ἐμοῦ ἵνα πλείως ὑγιάνω (.)* — Q (Sammlung Wessely): baschmurisches Amulett (4. Jh.): „Schütze unsere Seelen und unsere Leiber gegen alle Angriffe des Teufels; denn du regierst über uns mit deinem lieben Sohne und dem Hl. Geist, der unsere Hilfe ist gegen die Aionen jetzt und immer.“ — R, s. Jb. 2 Nr. 154. Kap. 4 gibt liturgische Fragmente und Gebete, meist aus nachnicänischer Zeit; s. daher unten Nr. 549. Nr. 1 ist der Pap. von Dêr Balyzeh, nach der Anordnung Schermanns abgedruckt (im Einsetzungsbericht und der Anamnese liest W.: . . . *τὴν ἐμὴν ἀνάστ[ασιν] ὁμολογ[εῖτε] (.) τὸν θάνατόν σου κ(αταγγέλλ)ομεν (,) τὴν ἀνάμνησίν*

(I. -σταισιν) [σου ὁμολογοῦμεν] . . . H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* [1926] 38 dagegen liest: τὴν ἐμὴν ἀνάμνη[σιν ποι]εῖτε. . . τὴν ἀνάστασιν [σου ὁμολογοῦμεν]; vgl. Jb. 6 S. 125). — 2. Liturg. Pap. von Berlin P 9794 (Schmidt-Schubart, *Berl. Klassikertexte* VI [1910] 110—117) 3. Jh. Ein persönliches Gebet um Barmherzigkeit (ἐλέησόν με κτλ.) schließt: δ[ι]ὰ μόνου τοῦ ἀγιατάτου παιδὸς σ[ο]ν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ ἀρχιεπιστοῦ τῶν ψυχῶν [ἡ]μῶν . . . Das 2. Gebet (ἄλλη) ist, was W. entgangen zu sein scheint, eine christliche Umarbeitung des hermetischen Gebetes im Corpus Hermeticum I 31 f. ed. Parthey; vgl. R. Reitzenstein, *Nachr. Gött. Ges. d. Wiss.* 1910, 324—329 und *Gött. Gel. Anz.* 1911, 550—568, ferner *Hist. monachorum und Hist. Laus.* (1916) 213; vgl. m. Schrift *Das Gedächtnis des Herrn* usw. (6.⁸ 1922) 44 ff. Aus dem hermet. Texte können einige Stellen des christl. Gebetes erklärt oder richtig gelesen werden; so vielleicht gleich der Anfang Vs. 43, der zwar dort nicht steht; ἄγιος [ὁ θεὸς ὁ ὑποδ]εῖξας μοι ἀπὸ τοῦ νιός [lies νοός?] ζῶην καὶ φ[ῶς]. . . Im Vs. 49 ergänzt W. ὁ [ὑπὲρ πάντα] μεῖζων; Herm.: ὁ πάσης ὑπεροχῆς μ. In Vs. 50 W.: δέξε (I. -αι) μ[ο]ν τὰς φωνάς; Herm. ὁ λογικὰς θυσίας ἀγνὰς . . . In Vs. 52 steht κατὰ θῆρος für hermet. κατ' οὐσταν. Vs. 54 φωτίσω bestätigt den Text der hermet. Hss., die Parthey fälschlich in φώτισον änderte; Reitz. coni. <ἵνα> φωτίσω, es ist aber futurum. Ebda τοὺς ἐν εὐνοίᾳ wohl ein Mißverständnis des herm. ἀγνοία. Das folg. nimmt W. als „Gebetsanfänge“, was aber durch den hermet. Text widerlegt wird. Der erste Satz, der im Herm. nicht steht, ist allerdings unvollständig: τὸ γὰρ πνεῦμά μου τῷ θεῷ πνεύματι [zu ergänzen ἐστιθίσκται oder etwas dgl.]. Die beiden folg. Sätze erklären sich aus Herm., aus dem sich auch für den 2. die Lesung ergibt: εἰς (für ἧς) ζῶην καὶ φῶς χωρῶ. Am Schluß eine christl. Doxologie. — Es folgt ein „Gebet der Apostel Petrus und der andern“: ἄγιος εἰ κύριε θεὸς παντοκ[ρ]άτωρ [καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ] Χ[ριστοῦ] (,) ὁ πα[ρ]άδο[ς] τῆς τρυφῆς(,) ἡ ῥάβ[δο]ς ἡ βασιλική(,) ἡ πο[λ]υτελής ἀγάπη(,) [ἡ] βεβ[α]λα καὶ πιστὴ ἐλπίς(,) . . . ἡ βου[λ]ή ἡ ἀνεξιχνίαστ[ος] . . . — 3 (Pap. P. 7561 Berlin; 7./8. Jh.); Kommuniongebet, interessant bes. durch die Erwähnung von Passion und Auferstehung Christi, wegen des ἡμερον wohl vom Karfreitag; danach „Anamnese“: τῶν θανάτων σου κ[ύριε] καταγγέλλωμεν καὶ τὴν ἁγίαν σου ἀνάστασιν δοξολογοῦμεν κτλ. — 4 (Pap. Erz. Rainer 19937; 6. Jh.; hier zuerst ediert); Beginn einer Eucharistia. — 5 (ebd 19931; 5. Jh.; hier zuerst ediert); u. a.: † αἷμα τοῦ σαρκιθέντος ἐκ τῆς ἁγία[ς] παρθένου Ἰῶν Χρῶ † αἷμα τ[οῦ] γεννη[θέν]τος ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου Ἰῶν Χρῶ † αἷμα τοῦ . . . φανέντος usw., dann noch βαπτισθέντος, προσεγενγάντος ἐαυτὸν θυσίαν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. — 7 und 8 Gebete an St. Michael. — 8 Trisagion. — 9 und 10 liturg. Fragmente von Weihn. und Epiphanie, letzteres 4.—5. Jh.: † ὁ γεννηθεὶς ἐ Βηθλεὲμ καὶ ἀνατραφεὶς ἐν Ναζαρετ κατηγησας (I. κατοικήσας) ἐν τοῖς Καλιλεα | ηταμε (I. εἶδομεν) σιμιων (I. σημεῖον) ἐξ οὐρανοῦ(.) τῷ (I. τοῦ) ἀστερὶ φανετῶς πημεναις (I. ποιμένεσ) ἀκκρανουντες (I. ἀκρανουλουντες) | ἐθαύμασαν(.) ὁδ (I. ὃ) γονηπεσυντες ἔλεξαν δόξα το πατρὶ ἀληλουηα | δόξα το νῖῳ καὶ το ἀγίῳ πνεματι αλ. αλ. αλ. — 11. Fürbittengebet. — 12 (Pap. Erz. Rainer 19889) Tür- [oder Haus-]segen: ἡ ἰσχὺς τοῦ θ[ε]οῦ ἡμῶν ἐνίσχυσεν καὶ ἐπέβη κυριος ἐπὶ τὴν θύραν καὶ οὐκ ἔασεν τὸν ἐξολοθρευόντα εἰσελθεῖν Ἀβραάμ δὲ κατ[οικεῖ]. Τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ παῖδον τὸ κακ[όν]. — 15 (Berlin P. 13415; 4. Jh.) enthält zwei schöne Bittgebete; in dem 1. steht u. a. δὸς ἅγιον τὰς νηστείας σοῦ ἐν καθαρῇ καρδίᾳ; am Schluß: διὰ τοῦ ἀρχιερέως τῶν ψυχῶν ἡμῶν ἵν ᾧ δὲ οὐ σοι δόξα καὶ τιμὴ κ[αὶ] κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν. Es folgt eine σαββατικὴ εὐχὴ, beginnend mit ἐπικαλούμεθά σου (I. σε) δέσποτα. Θ[ε]ε [πάν]σοφε πανεπίσκοπε μόν[α]ρχε ἅγιε ἀληθ[ιν]εῖν . . . ; dann: [ἐν ἐν] σίματι α[λ]εξάνδρει καὶ δοξολογίας [ἀνα]φ[έρ]ομεν σοι für die Berufung und Lehre, ἐξαγοράσας ἡμᾶς τῷ τιμίῳ καὶ ἀσπίλῳ αἵματι τοῦ μονογενοῦς σου, und für die Erlösung ἐλ[ς] ἀναγέννησιν π[νε]υ[σ] καὶ ψυχῆς [καὶ] σώ[ματος] . . . Bitte um Befestigung in dieser Berufung; Schluß ἵνα . . . δοξάσῃται (I. -ασθῇ [vielmehr: δοξάζῃται]) τὸν (I. τὸ) πά[ν]τον καὶ πανάγιον καὶ παντο-

δύνα[μ]όν σου κράτος ἐν ᾧ ἡ τῷ ἡγαπημέ[ν]ῳ σου. σὺν ἀγίῳ πνι καὶ ν[ύ]ν καὶ εἰς τοὺς αἰ[ῶ]νας ἀμήν. — 16 (Pap. Erz. Rainer 19896 und 19898): ein schönes, tiefsinniges Gebet mit mehrfachen Wiederholungen, teilweise schwer verständlich; der erste Teil an den Sohn gerichtet, bei dessen Erscheinen alles irdische Licht verblaßt: . . . σὺ εἶ ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς μεγαλιότης δευτέρα μεγαλιότης . . . εὐχαριστοῦμεν σοὶ καὶ ἀ[ν]οῦ[μ]εν καὶ εὐφημοῦμεν σοὶ (l. σε) καὶ πρὸς (l. πρὸ) σοῦ γονυπετοῦμεν . . .

Kap. 6 Nr. 13: Entwurf für einen Grabstein (4. Jh.) mit einem Gebet an den „Sohn des großen Gottes“. — 14 Akrostich. christl. Hymnus (Pap. Berl. 8299; 4. Jh.) auf den Guten Hirten (Anapäste); nur die letzten Strophen erhalten; Schluß; *Ψαλτήριά σοι ἀνεγείρω | ἀγίους δὲ χοροὺς χορεύσω. Ὡς λόγε πατρὸς ἀπορρήτου | σοὶ δόξα, κράτος εἰς αἰῶνας.*

Im Supplement wird der Hymnus OP XV 1786 (3. Jh.) mit modernen Noten nach der Umschrift von H. Stuart Jones abgedruckt [vgl. Jb. 2 Nr. 157 und 273; 3 Nr. 370; 4 Nr. 256 f.; 6 Nr. 405; unten Nr. 438]. [219]

III. Gebete, Mysterien, Feste.

Lindblom sieht in den *Studia orientalia* I (Helsingfors 1925) in dem altchristl. Gebetsritus der seitwärts ausgestreckten Hände einen *τύπος σταυροῦ*, von dem die altchristl. Väter und die Papyri (neuestens Pap. Bell) reden. (Nach Theol. Lit. 51 [1926] 8.) [219 a]

Jos. Trepāt i Trepāt O. F. M., *De dono linguarum* (Anal. sacra Tarracon. 1 [1925] 83—114; 3 [1927] 67—90) behandelt zuerst die Traditionslehre: Die Väter lehren einmütig, daß die Glossolalie im Sprechen fremder Sprachen bestehe, daß Apg. 2 dieselbe Erscheinung wie I Kor 12—14 behandelte, daß es ein Sprech- (nicht Hör-) Wunder sei und ein übernatürl. Charisma; ebenso fast einmütig, daß sie zur Predigt gegeben sei usw. Der 2. exeget. Teil beweist die Identität von Apg. 2 und I Kor 12—14; ferner daß *ἐτέραις γλώσσαις λαλεῖν* von fremden Sprachen zu verstehen ist; daß es sich um ein Sprechwunder handelt; daß die Gl. nicht Predigt, sondern lautes Gebet war (*προσεύχεσθαι, ψάλλειν, εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν, λαλεῖν τὰ μεγαλεῖα Θεοῦ*); Charisma; für die Gläubigen Beweis der Gegenwart des Pneumas, für die Ungläubigen ein „Zeichen“ zu ihrer Bekehrung. [Unrichtig ist es, wenn 1 Kor. 14, 14 *πνεῦμα* den „affektiven Teil“ der Seele bedeuten soll.] [220]

J. Balogh, *Unbeachtetes in Augustins Konfessionen* (Didaskaleion N. S. 4 [1926] 5—21) handelt besonders über das altchristl. Gebetsweinen, den *imber lacrimarum*, vgl. *Confess.* VII 12: *oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum*. Augustinus spricht des öfteren von seinen Tränen, z. B. *Confess.* VII 21: *lacrimae confessionis*; in seinen Predigten erwähnt er die *crebrae lacrimae iustorum*, *sed in ista via*; denn im Himmel herrscht die *hilaritas*. Johannes Cassianus gibt schon gleichsam ein System des Gebetsweinens; vgl. *Coll.* IV 29; IX 27; 28; 30. Die Wurzel des altchristl. Gebetsweinens ist eine zweifache: das Leiden Christi und das laute Gebet des Altertums. Die liturg. Feier des Triduum sacrum war eine Andacht der Tränen, die ihren Höhepunkt am Karfreitag erreichte; vgl. *Peregrinatio Aetheriae* 36: *ad singulas lectiones et orationes tantus affectus et gemitus totius populi est, ut mirum sit, nam nullus est . . . , qui non illa die illis tribus horis tantum ploret* eqs. Das Gebet des Altertums, ob heidnisch oder christlich, scheint wenigstens bis zum 4. Jh. ein lautes gewesen zu sein; seit dieser Zeit wurde auch das stille Gebet üblich, ja Ambrosius findet im lauten Gebete bereits einen Verstoß gegen die christliche *modestia* und *verecundia* (*de off.* I 18; 67; 70; 71). Im Klosterleben mußte das laute Beten aus praktischen Rücksichten eingeschränkt oder ganz unterdrückt werden; vgl. die Regel des hl. Benedikt c. 52: *simpliciter intret [in oratorium] et oret non in clamorosa voce, sed in lacrimis et intentione cordis*. Also das laute Beten tritt zurück, aber das ursprünglich damit verbundene Gebetsweinen bleibt; von letzterem ist des öfteren in St. Benedikts Regel die Rede, z. B. c. 4 n. 58:

mala sua praeterita cum lacrimis vel gemitu quotidie in oratione Deo confiteri; c. 20: *in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus*; c. 49: *orationi cum fletibus . . . operam demus*. Ausdrücke wie: *flendo orare, flendo precari, flendo canere, lacrimis ingemiscere* finden sich in den Väterschriften häufig, sie begegnen uns auch in den Hymnen des Prudentius, welche die Kirche ins Officium aufgenommen hat, z. B. *Iesum ciamus vocibus / flentes, precantes, sobrii*, oder: *Te Christe solum novimus / Te mente pura et simplici / flendo et canendo quaesumus*. Allmählich kam auch das Gebetsweinen außer Übung, besonders als die kühler denkenden und nicht so leicht erregbaren Völker des Nordens in die Kirche eintraten. H. H. [221]

R. P. Blake et P. Peeters, *La Passion géorgienne des SS. Théodore, Julien, Eubulus, Malcamon, Mocimos et Salamanes* (Anal. Boll. 44 [1926] 70—101). Die Passion, deren histor. Wert S. 83 nicht hoch eingeschätzt wird, enthält einige Stellen über Liturgie und Gebet zur Zeit Diokletians. Kap. 2: Sonntägliche Zusammenkunft aller Christen in der *ecclesia*; der heidn. Richter läßt vor der Kirchentür einen Götzenaltar aufstellen. — Kap. 4: Gebet der Christen mit Kniebeuge im Hause Theodors, dessen Tür nach Süden ging, woraus S. 86 geschlossen wird, daß die Märtyrer nach Süden d. h. Jerusalem hin [?] beteten. Das Gebet lautet: *Domine Deus et dominorum Domine, qui coronam vitae dedisti nomen tuum invocantibus; qui <audis> clamorem te reverentium, sicut nobis asseverasti in sancto tuo evangelio cum diceres: Petite et accipietis; quaerite et invenietis; pulsate et aperietur vobis; eia ergo, Domine, qui corda nosti omnium, pro benignitate tua et inenarrabili neque irridendo in homines amore dignos nos fac praesentia tua, et da nobis virtutem et victoriam a diaboli tyrannide, ut cum ad agonem illum venerimus, fortes nos exhibeamus contra versutiam dolumque mali ducis, atque pudore afficiantur omnes qui tibi non oboedierint, et illudantur qui servis tuis* (so wohl zu lesen statt *servos tuos*) *mala exhibuerint; quoniam tu, Domine, extulisti cornu ecclesiae tuae et divitiae crucis tuae regnant in aeternum*. Das Gebet wird aufgezeichnet und vor Gericht verlesen. Kap. 8 ein Gebet, das mit *Gratias agimus tibi, Domine pater d. n. I. Chr.* beginnt. [222]

P. Glaue, *Zur Geschichte der Taufe in Spanien. II. Nachrichten über die Taufsitten bis 711: Konzilbestimmungen und Schriftstellerzeugnisse* (Sitzgsber. Heidelb. Ak. d. Wiss. phil.-hist. Kl. Jg. 1927/28. 2. Abh. Heidelb. 1927). Forts. von I (ebda 1913, 10). Für unsern Teil kommt der Abschnitt S. 4—8 in Betracht, der über das Konzil von Elvira handelt (Datierung schwankt zwischen 300—313; Canones PL 84, 301 ff.). Bestimmungen über die Katechumenatsdauer. Zur Vollständigkeit der Taufe gehört die *benedictio*, deren einen Teil die *chrismatio* ausmacht. Wenn im Notfall ein einfacher Gläubiger getauft hat, muß der Katechumene nachher *per manus impositionem* des Bischofs *perfici*. Ebenso wenn ein Diakon tauft, muß der Bischof *per benedictionem perficere*; die Taufe eines Presbyters aber galt als vollständig. Can. 48 verbietet den Täuflingen, Geldstücke für die Priester in die *concha* zu legen, ferner die Fußwaschung der Täuflinge durch Kleriker, die in Mailand, Gallien und Afrika noch längere Zeit fortbestand. Nach c. 39 *gentiles, si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita, placuit eis manum imponi et fieri Christianos*. Der Katechumenos wird also durch die Handauflegung *Christianus*. — Über den weiteren Inhalt der Abhandlung wird Jb. 8 berichten. [223]

Jos. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne. Étude de théologie positive* (Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae. Ser. II t. 15. Wetteren — Paris 1925). Die 432 S. umfassende Dissertation sammelt die zahlreichen Zeugnisse über die Handauflegung, stellt deren Beziehungen zur Umwelt, ihre Entfaltung im christl. Kult dar und zieht auch die mit der H. verbundenen Riten in den Kreis der Betrachtung. Der I. Teil

behandelt die H. als Segnung von der bloßen Berührung bis zum liturg. Ritus, der sich mit dem Kreuzzeichen verbindet. II. H. als Heilgestus; auch hier tritt allmählich das Kreuz hinzu; seit Mitte des 3. Jh. Teil der Krankenölung; später wieder zurückgetreten. Dafür tritt eine (nicht-sakramentale) Salbung an Stelle der H. bei der Krankenheilung auf. Weihe des Krankenöls durch die Bischöfe. — H. beim Exorzismus, der als Heilung aufgefaßt wird; auch hier tritt Salbung hinzu. — Die H. ist nicht magisch, sondern Bildersprache und stellt die übernatürliche Wirksamkeit der Menschheit Jesu dar. — Die folg. Ablehnung religionsgeschichtlicher Einwirkung auf das Christentum scheint mir nicht glücklich; vgl. dazu wie zum folg. meine ausführliche Bespr. in der Theol. Rev. 1928, 97—104. — III. H. als *Weiheritus* (Ordination). Die H. bei der Presbyterweihe ist aus I. Tim. 5, 22 zu erschließen. Die H. Apg. 13, 3 faßt C. als wirkliche Ordination auf, was mit Recht von andern abgelehnt wird. — Die Weihende H. ist jüd. Brauche entlehnt, daher apostolisch. S. 138 über die charismatischen Dienste in der Kirche genügt nicht. — Für die alte Kirche gibt es eine Fülle von Zeugnissen seit der Mitte des 3. Jh. [für die ältere Zeit scheint die Chronik von Arbela nicht benützt]. Zu S. 144: Es ist unrichtig, von einer „double cérémonie“ bei der Weihe zu sprechen; es handelt sich um eine H., die schweigend begonnen und unter der Epiklese fortgesetzt wird. Die H. bei Subdiakonen und Lektoren nur lokal und vorübergehend. Wenn C. sagt, die *Apost. Überlieferung* Hippolyts und Kan. 19 von Nikaia protestierten gegen die H. bei Diakonissen, so ist dazu zu bemerken, daß jene nur von Jungfrauen redet und dieser vielmehr eine H. bei Diakonissen fordert; vgl. Jb. 5 Nr. 274. Ebda S. 4 über die H. bei Jungfrauen seit dem 4. Jh. Die pneumatische (und monastische) H. wird bei C. zu wenig berücksichtigt. Wenn Konfessoren, die Diakon oder Presbyter wurden, keine H. empfangen, nennt C. dies einen „unglücklichen Mißgriff“ lokaler Art usw.; vielmehr handelt es sich um ein Nachwirken des urchristlichen Pneumabegriffs. Noch bei Cyprian wird der Konfessor durch „göttliche Huld“ berufen; der Bischof behält sich aber seine Einsetzung vor. — Die H. zeigt die *successio apostolica* und gibt den Geist. Die *Can. Hipp.* setzen beim Konfessor den Geist voraus und schreiben der H. die Sukzession zu, auch dies nicht, wie C. meint, wegen der „Empfindlichkeit“ der K., sondern aus der pneumatischen Auffassung der alten Kirche. — Ursprung der w. H.: Bei den Juden wurden Richter und Lehrer durch H. ordiniert, was für den Anfang des 2. Jh. n. Chr. sicher bezeugt ist, bald darauf verschwindet. Die christl. H. lehnt sich an die jüd. an. IV. H. bei der Firmung. Diese Darlegung wächst sich durch die Mitherrücksichtigung der damit verbundenen Riten beinahe zu einer Monographie über die F. aus. — Die F. im apost. Zeitalter; über ihren Sinn führt C. die verschiedenen Ansichten vor. Die H. vermittelt das Pneuma sakramental; daneben gab es nicht-sakramentale Geistvermittlung. Als die Charismen aufhörten, wurde die H. für alle Ergänzung des Taufbades. Apg. trennt die Gabe des Geistes von der Taufgnade. Bei Joh. unterscheidet C., damit spätere Theorie in ihn hineintragend, eine erste Mitteilung des „esprit-élément“ bei der Taufe, das vollständig vom Paraklet verschieden sei, und die besondere Sendung der göttl. Person des Geistes. In der Apg. ist Geist bald mehr die Gabe bald mehr die Person; beides wird verbunden [weshalb so nicht auch bei Joh. und Paulus?]. Bei Paulus ist Pneuma nach C. die Person; C. gibt aber zu, daß Pn. die verklarte Menschheit Christi ist. — Der Glaube gibt das Pn., schließt aber das Sakrament nicht aus. „Taufe“ umfaßt bei Pl. die Geistmitteilung; christl. Initiation. — Die Gabe des Geistes wird Siegel genannt und in Parallele mit der Beschneidung gestellt. Die Sphragis gibt das Pn. — Sphr. bei Pl. Eigentums- und Schutzmarke, Ursprungsmarke. C. will das Bild nur von der Beschneidung ableiten, was nicht genügt. Unbewiesen ist auch die Behauptung, Sphr. habe zuerst die Geistmitteilung allein, dann die Taufe und seit dem 3. Jh. aus ganz anderen Gründen wieder die Firmung bezeichnet. Vielmehr bezeichnet Sphr. die Taufe (mit der Geistmitteilung) und erst später die Firmung allein. — Cyprian wird sich zuerst der Doppeltheit der Geistmitteilung bei der Ein-

weihung bewußt. Das Morgenland folgte langsam; bes. bei den Kappadokern bleiben beide Sakramente verbunden. C.s Zusammenfassung, wonach der Herr und die Apostel eine „doppelte Taufe“ gepredigt, Pl. und Joh. beide vereint hätten und seit dem 3. Jh. eine neue Trennung eingetreten wäre, wird für den Anfang nicht stimmen; vielmehr wird die Praxis nur allmählich zu einer Trennung geführt haben. H. bei der Firmung in der alten Kirche: Irenaios IV 38,2 hat H. bei der Geistmitteilung, ebenso *Didask.*, die aber trotz C. nicht 2 Grade der Einweihung nennt und der Taufe nicht bloß die Sündenvergebung zuschreibt; vielmehr schreiben II 41,2 und VI 21,5 ausdrücklich der Taufe die Geistmitteilung zu; III 12,3 spricht vom *sigillum baptismi* und meint damit die ganze Einweihung. Die 3 Stellen, die C. S. 288 f. für die H. als Geistmitteilung anführt, sind nicht beweiskräftig. Die „Taufe“ ist also in der *Didask.* noch = Einweihung, womit die H. als deren Teil natürlich nicht ausgeschlossen wird. In den *Const. Ap.* tritt zu dem alten der neue Sinn; z. B. ist III 16,4 *σφραγίς* noch = Wassertaufe, III 17,1 in der Interpolation = Kreuzzeichen. Firmilian von Kaisareia hat Taufe und H. Dann tritt die H. ganz vor der Salbung zurück, zuerst in Palästina und Syrien, dann im ganzen Orient. Einige Riten bewahren Spuren des Alten. — Von den KO hat die *Apost. Überl.* Hipp. eine Salbung nach der Taufe, in der Kirche H. mit Epiklese des Geistes, dann Salbung des Kopfes mit H. und Gebet, Kreuzz. und Friedenskuß. *Can. Hipp.*: Nach der Taufe Salbung mit dem Gebet, das früher bei der 2. Salbung stand; in der Kirche H. und Gebet, das nach C. die Geistmitteilung voraussetzt [?]; danach Versiegelung der Stirn und Friedenskuß. So auch *Ap. Konstit.*, Kyrillos v. Jerus., Ps.-Dionys. u. a. Die H. wird auf diese Weise zurückgedrängt. Tertullian hat Taufe, Salbung, Bezeichnung, H.; Cyprian T., H.; Augustin T., Chrismatio, H., wobei die Chr. vor der H. hervortritt und den Geist gibt. Weil die H. bei Büßern wiederholt wurde, schreibt Augustin der Chr. das Sakrament zu; die H. bleibt aber wesentlich. — Rom: Die *Ap. Überl.* Hipp. hat 2fache H., von denen die 2. mit der Chr. verbunden ist. *De rebapt.* [römisch?] ähnlich wie Tertull. und Cyprian. Hieron., c. *Lucif.* 8 bezeugt die H. und schwächt ihren Sinn ab. Seitdem Chr. (*consignatio*) mit H. Im Gregorianum nur noch kollektive H. Die eigentliche H. wird nun in der Chr. gefunden. — Mailand und Ravenna: Ambrosius hat noch die H.; später nur Chr. Spanien: H., allmählich mehr die Chr. Ebenso Gallien; hier schließlich Verbindung beider, wie in Rom. — Die mit der H. verbundenen Riten in der alten Kirche, u. zw. zunächst die *Consignatio*. *Σφραγίς*, *signaculum* u. dgl. ursprünglich geistiges Siegel durch Taufe usw. (nach antiken Vorbildern). Dann wird die Taufe selbst S. genannt, insofern sie das S. Christi gibt, aber nicht bloß als Ausdruck der „alliance contractée au moment de la réception des sacrements entre le Christ et les nouveaux fidèles“. Dann ist der Taufritus S., u. zw. zunächst als Ganzes; dann aber speziell das Kreuzzeichen, das die *passio* bedeutet, ferner die Besiegelung des Taufkontrakts, die Zugehörigkeit zu Christus; *σφρ.* und *τελείωσις* gehören zusammen: *signaculo dominico consummentur* (Cypr., ep. 73, 9); das S. bezeichnet demnach die Vollweihe [letzteres bezieht sich aber wohl richtig auf S. = Firmung! vgl. Jb. 3 Nr. 171]. — Dazu tritt die *Chrismatio* (nach der Taufe). Die griech.-röm. Welt verwendet Öl bei Bad, Exorkismos, Zauber, Weihe der Grabstelen, hl. Steine und Götterbilder, in den Mysterien; die Juden bei der Weihe der Könige, Priester usw. In der Gnosis Taufe mit Ölsalbung, Totensalbung. Theophil., *ad Autolyk.* 1, 12 ist auch nach C. genügend durch die geistige Salbung erklärt. S. 326 fehlt das neue Fragm. der *Didache* mit der Myronweihe [vgl. Jb. 4 Nr. 252; 5 Nr. 257 f.]. Tertull. und Clemens Alex. bezeugen nach C. die Salbung für Afrika und Ägypten; jedoch sind sämtliche Stellen des Clem. geistig zu verstehen; *σφρ.* ist bei ihm die Taufe (Initiation). Nur *Fxc. ex Theodoto* 82 ist von einer gnostischen Ölweihe die Rede; unsicher ist, ob es das für die Firmung gebrauchte ist. Clem. bezeugt also nicht die Salbung bei der Firmung. Nach Origenes gibt die rituelle Chr. nach der Taufe das Pneuma. Athanas. stellt die Chr. neben die H.; sie symbolisiert die Geistesgabe. Kyrillos v.

Alex. stellt die Salbung als *τελειώσις* der Taufe dar; durch den hl. Geist wird der *χαράκη* eingeprägt. Cornel., *ad Fabium Antioch.* spricht vom *σφραγισθῆναι* nach der Taufe, was erst Rufin mit *signaculo chrismae consummatus* wiedergibt. Kyrrill v. Jerus. lehrt, das Chrisma gebe den Geist, und tendiert zur Sphragisbezeichnung. Ps.-Dionys. hat schon fast den jetzigen griech. Ritus. — Die syr. Kirche scheint ursprünglich nur die Salbung vor der Taufe gehabt und dieser die Geistmitteilung zugeschrieben zu haben; vgl. Thomasakten, *Recognit. Clem.*, Aphraat, Ephrem, *Const. Ap.* II 32; III 17 (anders VII 42 u. 44), Narsai. In Westsyrien hat sich diese Anschauung früh verloren; Theodoret und Chrysost. haben den neuen Ritus. Schon *Const. Ap.* VII 42 ff. bezeugen ihn [aber nicht die Stellen S. 331 A. 4!], ferner Ps.-Dionys.; endgültig durch Severos v. Antioch. In Ostsyrien langsamere Entwicklung. Die Chr. nach der Taufe erst bei der Reform des Einweihungsritus durch den Katholikos Isôjahb (Mitte 7. Jh.) angenommen. — Seit 4. Jh. in Kleinasien, bes. Byzanz, die Chr. das Sakrament des Geistes. — Im Westen verdrängt die Chr. den ursprünglichen Ritus nie ganz. *Ap. Überl.* Hipp. hat sie. Die *Can. Hipp.* verbinden Salbung und Consignatio (Mund, Stirn, Brust) vollständig und stellen das Ganze zwischen Taufe und abschließender H. Dies Schema setzte sich im Orient und in den meisten westl. Kirchen durch. Die röm. Kirche folgte mehr Hippolyt [zu der Ansicht Galtiers S. 334 A. 2 vgl. Jb. 6 Nr. 208]. Die afrik. Kirche hat Salbung gleich nach der Taufe; die Initiation [mit H.!] durch das Kreuz. abgeschlossen. Ebenso Mailand; Salbung und Cons. nicht verbunden [bei Ambros. scheint die Salbung ganz zur T. zu gehören; die Firmung wird durch H. gegeben und durch Kreuz. abgeschlossen; so scheint es lange geblieben zu sein]. Die westgot. Kirche hat früh Chr. und Cons. verbunden [die Chr. erscheint als eigentliche Firmung; doch auch H. erwähnt]. Die gallikan. Liturgie ist mit der ambros. und westgot. verwandt; die von C. gebrachten Zeugnisse scheinen mir jedoch für die ältere Zeit die Zugehörigkeit der Chr. zur Taufe zu bezeugen; zur Firmung (mit H.?) gehört auch die Cons. und gegebenenfalls eine Nachholung der Chr. Später ist Chr. + Cons. = Firmung. Jedoch ist im Gelasianum die H. noch der eigentliche Ritus; dazu tritt *signatio* mit Chrisma; der ganze Ritus heißt *consignatio* wohl im Sinne der altchristlichen Sphragis [beim Gelas. ist jedoch zu beachten, daß es grobenteils röm. ist]. Allmählich setzt sich der röm. Ritus durch und tritt die Taufsabung vor der bischöfl. Sphragis zurück; denn unterdessen hatte Rom die Geistmitteilung mit der Salbung + Consignatio verbunden. — In Rom ist der Bischof, nur ausnahmsweise ein Presbyter, Spender der Firmung. — Die doppelte Salbung (nach der T., vor der Firmung) erklärt C. mit Amalar daraus, daß der Presbyter bei Kranken u. dgl. wenigstens jene spendete; der Bischof gab die 2.; das sei durch Innozenz I. autorisiert worden. In Afrika, Spanien, Gallien Delegation von Presbytern, zuweilen selbst Diakonen. — Im Gregorianum verschwindet die individuelle H.; diese Form bleibt im Abendland. Im Orient ist die chrismale Consignation wesentlicher Ritus (bes. in Byzanz). — Über den Sinn der Chr. nach der Taufe auch bei Katholiken verschiedene Ansichten: Chr. entweder einzig wesentlich oder seit karoling. Zeit eingeführt. Bestimmend waren dabei der Einfluß des Orients, der sehr früh den Geist mit der Salbung verband, und die röm. Neuerung einer doppelten Salbung. Das oriental. Vorbild setzte sich durch. Anfangs waren alle Riten der Einweihung gleichgestellt; die Salbung stand mitten zwischen T. und H., hatte an beiden Anteil, bereitete auf den Geist vor. Dann im Orient Chr. = Geistmitteilung, endgültig seit dem 4. Jh. Die afrik. Kirche hielt bis zum 4. Jh. an der alten Auffassung fest. Sonst überall der oriental. Einfluß. In Rom schließlich Kompromiß im Anschluß an die hippolyt. Form: Verdoppelung der Salbung, eine dem Priester eine dem Bischof zugewiesen [diese ganze Konstruktion bedarf genauer Nachprüfung]. Der röm. Ritus verbreitete sich im Abendland; die H. jedoch nicht beseitigt. Unrichtig sagt C., das *Decretum pro Armenis* habe endgültig die Salbung an Stelle des ursprünglichen Ritus gesetzt; es sagt vielmehr nur, daß an Stelle der H. die *confirmatio* gegeben werde (nicht die Chr!). — Ursprung der H.

bei der Firmung. Der jüd. Ritus der Segnung und Einsetzung wurde von den Aposteln mit neuem Geiste erfüllt. Das Pneuma wurde als messianische Segnung (*εὐλογία*) aufgefaßt, die H. daher von Gebet begleitet, wie Jesus selbst bei Empfang des Pneumas (Taufe) und seiner Spendung betete. — V. H. als Rekonziliationsritus, bei Sündern. Diese zuerst bei Origenes, dann *Didask.*: das Gebet gibt sie unter Gebet des Volkes; sie ist eine Art Taufe, gibt den Geist. Im Orient Salbung außer der H. Bei Häretikern: Rom hielt gegenüber der Wiedertaufe fest an der H. mit Epiklese des hl. Geistes. In Spanien und Gallien auch Chrismation nach oriental. Vorbild. Ursprung: die Rekonz. bei Sündern hat große, die der Häretiker vollständige Ähnlichkeit mit der Firmung; die 2. wird von manchen als „Wiederholung“ der Firmung, von andern als Büßeraufnahme aufgefaßt. Im folg. muß ich manches anders als C. auffassen. Cyprian verlangt für die zurückkehrenden Häretiker, wenn sie nicht katholisch getauft waren, die Wiedertaufe; aus *ep.* 74, 5 ergibt sich, daß auch seine Gegner die Wiederholung der Geistmitteilung forderten. Einen Bußritus sieht Cypr. in der H. der katholisch getauften Häretiker; bei den andern stellt er die H. mit der Firmung gleich. P. Stephan aber will bei allen Getauften die Buß-H., widerspricht also jener Auffassung nicht, sondern lehnt nur die Wiedertaufe ab. Dem entspricht auch die spätere Anschauung; die von C. selbst (*S.* 389 A. 2 und *S.* 383 A. 1: Innocenz I.; 383 A. 2: Leo d. Gr.) zitierten Stellen sprechen gegen seine Auffassung, die Päpste hätten diese geisterteilende H. von der Firmung getrennt. Erst durch Augustins Einfluß verschwand diese Lehre am Ende des 5. Jh., und erst Vigilius (Mitte 6. Jh.) schied Confirmatio und Buß-H. (vgl. *S.* 389 A. 2). In der alten Kirche galt die Firmung der Häretiker als ungültig und wurde wiederholt. — Die H. bei der Buße verwandt, weil diese eine Neueinößung des Pneumas ist; deshalb die Anleihe beim Firmritus. — Vgl. die Bespr. von P. Galtier *S. J.* in der *Rev. d'hist. eccl.* 22 (1926) 75—79. [224]

Confirmation or the Laying on of Hands. T. I: *Historical and Doctrinal* (London 1926). Von der SPCK hg. Werk verschiedener anglik. Theologen. W. K. Lowther Clarke behandelt die Handauflegung bei der Firmung im N. T., A. J. Maclean die weitere Geschichte bis zur Reformation. C. L. Feltoe bespricht die mit der F. verbundenen Zeremonien. T. J. Hardy und R. M. French handeln über die röm. und oriental. F. [225]

A. Médebielle, *Sacrificium expiationis et communionis* (*Verbum Domini* 5 [1925] 168—179; 203—210; 238—242). Im Hebr. wird Christi blutiger Opfertod dem alttest. Versöhnungsoffer gegenübergestellt, um seine einzigartige Wirksamkeit in vollem Lichte erscheinen zu lassen. Der Apostel konnte nicht von der Eucharistie reden, ohne ausführlich darzulegen, wie dieses unblutige Opfer mit dem blutigen Kreuzesopfer identisch sei und trotz seiner täglichen Wiederholung Christus sich nicht mehr als einmal zum Opfer bringe. Diese und andere damit zusammenhängende Fragen lagen außerhalb des Zweckes, den der Apostel in seinem Briefe erreichen wollte. Hat er aber nirgends in seinem Schreiben die Eucharistie erwähnt? Sicher nicht dort, wo er das Priestertum Melchisedeks als Typus des Priestertums Christi behandelt (c. 5—7), obwohl ohne Zweifel Melchisedeks Opfer ein Vorbild des eucharistischen Opfers war; wohl aber an einer anderen Stelle (13, 10). M. erklärt die ganze Stelle im Zusammenhang: die *escae quae non profuerunt ambulanti in eis* sind von den alttest. Opfermahlen zu verstehen. Auch die Christen haben einen Altar (*θυσιαστήριον*), eine Opferstätte und infolgedessen eine Opferspeise, deren Genuß den Dienern des alttest. Opferkultes versagt ist. Der Altar ist, wie der hl. Thomas richtig erklärt, das Kreuz, oder vielmehr der blutige Opfertod Christi am Kreuze, an dem die Christen durch die Eucharistie Anteil haben. Im A. T. wurde beim Sündopfer, speziell beim großen Versöhnungsoffer, das Opferblut vor dem Herrn ausgegossen oder gesprengt, das Opfertier außerhalb des Lagers verbrannt und dadurch sein Genuß den Priestern und dem Volke unmöglich gemacht. So hat auch Christus *extra castra*, außerhalb der Mauern der Stadt gelitten; solange also die Juden sich

an ihr Gesetz gebunden glauben, können sie am Versöhnungsoffer Christi keinen Anteil haben. Für die Christen fällt diese gesetzliche Bestimmung weg, ihnen ist es deshalb gestattet, an Christi Opfer durch Genuß teilzunehmen; das geschieht in der Eucharistie, die uns das Kreuzesopfer ständig vergegenwärtigt. So ist die Eucharistie an dieser Stelle zwar nicht mit Worten genannt, aber doch klar genug angedeutet. Diese Erklärung verteidigt M. gegen die Einwürfe andersgläubiger Ausleger des Hebr. und zeigt, auch einzelnen kathol. Autoren gegenüber, daß wir nicht bloß durch den Glauben an Christi Opfer teilhaben, sondern, wie M. de la Taille, *Mysterium fidei* (1921) 196 ff. ausführt: *de altari crucis edimus per eucharistiam*. Vgl. J. Brinktrine, *Ad Hebraeos* 12, 10 (*Scuola catt.* 54 [1926] 48—54) und Jb. 6 S. 113 ff. H. H. [226]

J. P. Bock S. J., *Je li historijska zablude da su se proi kršćani svaki dan pričestivali?* (Estne error historicus affirmare primis christianis quotidie patuisse sacram Communionem?) (*Bogoslovski Smotra* 15 [1927] 1—31). O. Karrer behauptet, der hl. Ignatius v. Loyola begehe einen histor. Irrtum, wenn er von der täglichen Kommunion der ersten Christen spricht; nach ihm kannte die älteste Kirche nur die sonntägliche Kommunion. Diese Ansicht sucht B. zu widerlegen. Nach Act. 2, 41—46 feierte die Urkirche in Jerusalem täglich die *fractio panis*, worunter nach der richtigen Erklärung der Pešito die Eucharistie zu verstehen ist; durch die ältesten Canones wird bestätigt, daß sämtliche Gläubigen, die an der eucharist. Feier teilnahmen, auch kommunizierten. Außerhalb Jerusalems haben die Apostel jedenfalls die Praxis der Mutterkirche möglichst beibehalten; dazu mußte sie auch das Beispiel des *iuge sacrificium* des A. B. führen. Die (übrigens nicht zahlreichen) Zeugnisse für die sonntägl. Kommunion (Didache, Justin, Plinius d. J.) gelten für die obligate Feier der Eucharistie, beweisen aber nichts gegen eine mehr private Feier an den übrigen Tagen. Für die Kirche von Karthago bezeugen Tertullian und namentlich Cyprian, *de orat. dom.* 18 (*qui eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus*) die tägl. Liturgie und Kommunion; die Hauskommunion erwähnt Tertullian, *ad uxorem* II 5. Ebenso wissen Clemens Alex., Origenes, Hippolyt und Novatian von tägl. Liturgie und Kommunion. Dieselbe läßt sich auch erschließen aus der Grabschrift des Aberkios: *ιχθὺν ἀπὸ πηγῆς... καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἐσθεῖν διὰ παντός*, und der Pektoriosinschrift. Im gleichen Sinne schreibt Irenaeus IV 18: *Sic et ideo nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione*. Auch die Passio S. Andreae kennt die tägl. eucharist. Feier. Überaus zahlreich sind die Zeugnisse aus dem 4.—4. Jh. im Orient (Basilius, Cyrillus Hier., Chrysostomus, Athanasius, Isidorus Pelusiota, Ephrem, Jacobus Sarugensis, Isaac Ninivita) und im Abendlande (Zeno Veronensis, Hieronymus, Iuvencus, Marius Victorinus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Petrus Chrysologus, Augustinus usw.). H. H. [227]

E. Fiderer O. Cist., *Pripomba k oficiju sv. Neže* (Beitrag zum Officium der hl. Agnes) (*Bogoslovni Vestnik* 7 [1927] 132—134). Die Antiphon: *Mel et lac ex eius ore suscepi, et sanguis eius ornavit genas meas* enthält eine Anspielung auf die Taufe und die Eucharistie; dem Getauften wurde in altchristl. Zeit eine Mischung von Milch und Honig gereicht zum Zeichen, daß er nun eingetreten sei in die hl. Kirche, die *terra fluens lacte et melle* (Exod. 13, 5); in einzelnen Gegenden kam noch das Wasser hinzu als Symbol der Weisheit nach Eccli. 15, 3: *aqua sapientiae salutaris potabit illum*; daher in den alten Sakramentarien die Segnung von Wasser, Honig und Milch während der Messe vor dem Pater noster. Der hl. Kyrillos von Jerusalem mahnt in der 5. mystag. Katechese 22 die Gläubigen, mit dem an den Lippen hängenden Blute Christi Augen, Stirn und die andern Sinne zu heiligen. Daran erinnern die Worte: *et sanguis eius ornavit genas meas*. H. H. [227 a]

B. F. M. Xiberta O. C., *La doctrina de Origenes sobre el sacramento de la Penitencia* (*Reseña Eclesiástica* 18 [1926] 237—246; 309—318). Zu Orig., *de orat.* 28, 10 bringt der Verf. die Ansichten von d'Alès, Batiffol, Stufler, Funk, Rauschen und schließlich die eigene: Orig. behauptet, daß es unvergebbare Sünden gebe

(Ehebruch, Unzucht); d. h. aber, daß diese Sünden nicht aus bloßer Barmherzigkeit vergeben werden können, und schließt nicht die Möglichkeit aus, daß der Sünder nach einer längeren Bewährung im hl. Leben zur Versöhnung und der Kirche wieder zugelassen werde. J. V. [228]

P. Hendrix, *De Alexandrijnsche Haeresiarch Basilides. Een Bijdrage tot de Geschiedenis der Gnosis* (Amsterdam 1926). Die kenntnisreiche Leidener Dissertation ist für uns wichtig wegen des über das Epiphaniiefest Gesagten. S. 50—52 behandelt H. die bekannte Stelle bei Clemens Al., *Strom.* I 21, 146 über das Tauffest der Basileidianer, eine Vigil wohl mit abschließendem *κυριακὸν δεῖπνον* oder *μυστήριον*. Über den Tag der Taufe herrschte bei den Bas. keine Übereinstimmung. Clemens selbst kennt das Fest noch nicht. Wenn H. es in orthodoxen Kreisen zuerst bei Hippolyt, *εἰς τὰ ἁγία θεοφάνεια* bezeugt findet, so ist dazu zu bemerken, daß diese Rede nur eine Taufrede ist und wahrscheinlich nicht von Hipp. stammt. — Die *Uitweiding III* S. 108—114 gibt weitere Nachrichten über das Fest und seine Entwicklung im Osten und Westen. — Bespr. des Buches von J. Coppens, *Rev. d'hist. eccl.* 23 (1927) 73—75. [229]

E. Tobac, *ΟΨΕ ΔΕ ΣΑΒΒΑΤΩΝ* (*Rev. d'hist. eccl.* 20 [1924] 239—243). Nach Dionys. Alex., *ad Basil.* (PG 10, 1272 ff.) begann die alexandrin. Kirche das Osterfest um Mitternacht, die meisten andern Kirchen erst beim Hahnenschrei; jene stützte sich auf Mt. 28, 1 *ὁ ψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων*. In Alexandria war Mc. 16, 9 wohl unbekannt. Das Evang. Petri scheint die Auferstehung in die Nacht zu legen; die syr., kopt. und latein. Übersetzungen des Mt. haben *uespere*. Jedoch hat *ὁψέ* den Sinn: nach; vgl. Philostratus, *Vita Apollonii* IV 18; VI 10: *ὁψὲ μυστηρίων, ὁ. τούτων*. [230]

G. Bardy, *Le discours apologétique de S. Lucien d'Antioche* (Rufin, *H. E.*, IX, 9) (*Rev. d'hist. eccl.* 22 [1926] 487—512) weist u. a. darauf hin, daß die Quarto-dezimaner die z. Zt. und vielleicht auf Befehl des Maximinus Daza verfaßten *Acta Pilati* benutzten, um das Osterfest zu bestimmen: Epiphani., *haer.* L I (PG 42, 835): *Ἑτέροι δὲ ἐξ αὐτῶν τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν ἄγοντες καὶ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες ἀπὸ τῶν Ἀκτῶν δῆθεν Πιλάτου ἀνχόσσι τὴν ἀκρίβειαν εὐρηκέναι, ἐν οἷς ἐμφέρεται τῇ πρὸς οὗτω καλ. ἀπορ. τὸν σωτήρα πεπονθέναι... ἔτι δὲ εὐρομεν ἀντιγράφα ἐν τῶν (ἁκτῶν) Πιλάτου, ἐν οἷς σημαίνει πρὸς ἰε' καλ. ἀπορ. τὸ πάθος γεγενῆσθαι. [Ob die erstere Festsetzung auf den 25. III. später bei dem altgallikan. Feste der *incarnatio, passio* und *resurrectio* vom 25. III. mitgewirkt hat?] [230a]*

IV. Symbolum.

Kirsopp Lake, *The Apostoles' Creed* (Harvard Theolog. Review 17 [1924] 173—183). Übersicht über die neuesten Beiträge zur Symbolgeschichte, die sämtlich im Jb. erwähnt sind, und Besprechung der verschiedenen Ansichten. L. G. [231]

B. Capelle O. S. B., *Le symbole romain au second siècle* (*Rev. Bénéd.* 39 [1927] 33—45). Vergleicht den Text von R mit dem Hippolyts (nach Lat., *Test. Dom.* und *Can. Hipp.*) und Tertullians, der nach *De praescript.* 36 einen festen Text des röm. Credo kennt; dieser ist zu erschließen aus *De uirg. uel.* 1, *Adu. Prax.* 2, *De praescr.* 13 und 36. Aus der Vergleichung erschließt er, daß Rom am Ende des 2. Jh. ein vollständiges Symbol hatte, d. h. mit der christolog. Entfaltung des 2. Teils. Aber R ist noch nicht festgesetzt. Erst nach 200 änderte man *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* in *τ. υἱ. αὐτοῦ τὸν μονογενῆ τὸν κύριον*; im 4. Artikel fiel *ἀποθανόντα* aus; im 5. wurde wahrsch. *ζῶντα* gestrichen; im 8. für *ἐρχόμενον* gesetzt: *ὅθεν ἔρχεται*; auch wurde wahrsch. nach der *Ekklesia ἄφρων ἁμαρτιῶν* eingesetzt mit Rücksicht auf die Katechumenen. — Damit glaubt C. der Hypothese K. Holls, die Harnack und Lietzmann ausführten [s. Jb. 1 Nr. 225—7], den „Gnadenstoß“ versetzt zu haben, zumal da *τὸν κύριον ἡμῶν* nicht im alten Text steht; s. jedoch folg. Nr. [232]

H. Lietzmann, *Symbolstudien* (Zschr. f. nt. Wiss. 26 [1927] 75—95). Forts. von Jb. 2 Nr. 163, 4 Nr. 276, 6 Nr. 240. XIV: Nachprüfung der These Dom Capelles (s. Nr. 232). Weist darauf hin, daß der lat. Hipp. zwar meist den besseren Text hat, aber gerade hier wohl durch den Übersetzer röm. Eigentümlichkeiten hineingetragen worden sind. Typisch Römisches begegnet bei Hipp., so z. B. die Wortstellung *Χριστὸν Ἰησοῦν*; es fehlt ferner die vorweltliche Zeugung des Logos, dafür steht die vom hl. Geiste aus der Jungfrau Maria; daß diese Formulierung den Begriff *νὸς τοῦ θεοῦ* erläutern soll (was R. Seeberg und Capelle naiv finden), bestätigt L., durch die Eucharistia Hippolyts: *νὸς σου ἀνεδείχθη ἐν πνεύματος ἁγίου καὶ πατρὸς γεννηθείς*. Römisch ist das Fehlen von *ἐνανθρωπήσαντα* oder *σαρκωθέντα*. Eigentümlich ist *ἐῶντα* vor *ἐκ νεκρῶν* (später bei Nicetas von Remesiana, *de symb.* 6 und in span. Symb.). Das S. der KO ist also wirklich das des Römers Hipp. — In bezug auf das S. Tertullians betont L., daß in der alten Kirche die liturg. Freiheit sich kräftig geltend machte, daß es kein festes S. gab, sondern nur Typen, auch bei den einzelnen Schriftstellern. So herrschten auch zu Rom im 2. Jh. mancherlei Formeln, teils vom oriental. teils vom R-Typ. Capelle hält jedoch an der Vorstellung von einer röm. Formel fest, die im 3. Jh. durch R abgelöst worden sei; diese Vorstellung ist unerwiesen. Auch muß gefragt werden, ob R den Hipp.-Text voraussetzt. Gegen Holl behauptet Capelle, der 2. Teil der christolog. Aussagen könne sich nicht auf *κύριος* beziehen, da dieses bei Hipp. fehle; auch könne Phil. 2, 6—11 nicht Quelle für diesen Gedanken sein, weil die Alten Phil. 2, 9 vom Namen Jesu interpretiert hätten. Demgegenüber weist L. auf Chrysost., Theodoret und bes. Iren. I 10, 1 hin, wo Phil. 2 und die Christologie ganz verbunden sind. — R muß nicht notwendig von Hipp. abhängen. Die für R charakteristischen Differenzen lassen sich als altes u. zw. auch abendländ. Gut nachweisen, bes. auch *τὸν κύριον ἡμῶν* (vgl. X—XII der *Symbolstudien*); wenn *κύριος* bei Hipp. und Tertull. fehlt, ergibt sich das aus der Tendenz, *dominus* in alttest. Weise dem Vatergott vorzubehalten. Auch *μονογενής* weist R nicht ins 3. Jh.; schon Iren. betont es im Gegensatz gegen den *Μονογενής* der Valentinianer. Die *ἄρσεις ἀμαρτιῶν* steht schon in der *Epist. apost.* als Teil des christl. Glaubens. Gewichtige Gründe sprechen also eher für die Abhängigkeit Hips. von R anstatt umgekehrt. — L. selbst erhebt nun die Frage, ob nicht seine eigenen Aufstellungen über den frühen Einschub der Christologie in den 2- und 3-gliedrigen Formeln gegen Holl sei. Er fügt Iren., *Epideixis* c. 6 zu. Gerade hier zeigt sich die Hoffnungslosigkeit des Schematisierens. Es sind Typen vorhanden: das 2- und 3-gliedrige Bekenntnis, Christologie für sich, als 4. Artikel, als Teil des 2. Artikels. Seit Mitte des 2. Jh. entfaltet sich das dreigl. S. mit ausgebildetem 2. Artikel. Die andern Symbole sind nicht Töchter, sondern Schwestern von R. R ist auf die von Holl geschilderte Weise entstanden; in die 9-glied. Formel wurde die Christologie eingebaut. R hat im Abendland gesiegt und auch auf O bestimmd gewirkt. Aber die andern Formeln wirken noch nach. „Das Symbol ist nun einmal ein Glied der Liturgie und hat an ihrem gestaltenden Leben vollen Anteil.“ [233]

B. Capelle O. S. B., *Le cas du pape Zéphyrin* (Rev. Bénéd. 38 [1926] 321—330). Die angebliche Erklärung P. Zephyrins *Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδὲνα γεννητὸν καὶ παθητὸν* (Hippolyt, *El.* IX 11, 3) entspricht genau der Erklärung Noëts vor den Presbytern von Smyrna (zu rekonstruieren nach Epiphanius, *Pan.* I 7—12) und ist nicht historisch. Z. hat wahrscheinlich eine Erklärung gegen die Übertreibungen der *οἰκονομία* durch die Richtung der Apologeten erlassen, die von Hipp. als Modalismus ausgelegt wurde. — So schon J.-B. de Rossi (1866). [234]

G. Bardy, *Astérius le sophiste* (Rev. d'hist. eccl. 22 [1926] 221—272) behandelt u. a. das Symbolum des A. († bald n. 341). Er veranlaßte 341 auf der Synode in *encaeniis* zu Antiocheia die Bischöfe zur Annahme des Symbols des Mart. Lukian v. Ant. Die Lehre des A. ist die Lukians. „... c'est bien le prêtre d'Antioche qui nous apparaît responsable de l'arianisme. C'est de lui que se recommandent Arius

et Eusèbe de Nicomédie; c'est lui dont A. conserve fidèlement le symbole" (S. 272). S. 268 f. Nebeneinanderstellung des Symbols der Encaenia und der Fragmente des A. [234 a

Chr. Papadopoulos, *Tò σύμβολον τῆς Β οίκουμενικῆς συνόδου. Ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ μελέτη* (Athen 1924, S.-A. aus der Zsch. ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίς). Für die Authentizität des NC. [234 b

J. Stiglmayr S. J., *Das 'Quicumque' und Fulgentius von Ruspe* (Zschr. f. kath. Theol. 49 [1925] 341—357) vgl. das *Athanasianum* mit dem Schrifttum des F. und möchte daraus auf dessen Autorschaft für das *Ath.* schließen, was jedoch nicht bewiesen ist. [235

A. E. Burn, *The authorship of the 'Quicumque uult'* (Journ. of Theol. Stud. 27 [1925/26] 19—28) vertritt die 1909 von H. Brewer S. J. verteidigte Ansicht der Autorschaft des hl. Ambrosius, die aber ganz auszuschließen ist; vgl. dazu die Bemerkungen von Dom G. M(ori)n im *Bullet. d'anc. litt. chrét. lat.* Jan. 1927 Nr. 586. [236

G. Morin O. S. B., *Un Ordo Scrutiniorum de type inconnu jusqu'ici d'après le Ms. Ambros. T 27 Sup.* (Rev. bénéd. 39 [1927] 56—80) druckt S. 72 aus dem Ms. das Symbolum (aus Grado?) ab, das von den sonst bekannten latein. Symbolen in einigem abweicht; am nächsten kommt es dem S. von Aquileia, das de Rubens veröff. hat; es fehlt jedoch *uiuens*, das jenem eigen ist, und es hat mehr: *passus . . . mortuus*, usw. — Über das Ganze s. unten Nr. 313. [237

V. Sprache und Stilistik.

M. Zepf, *Augustins Confessiones* (Heidelb. Abh. z. Phil. u. ihrer Gesch. hg. von Hoffmann-Rickert Heft 9. Tübingen 1926). *Confessio* ist Sündenbekenntnis, aber nicht als Selbstzweck, sondern zur Verherrlichung Gottes; vgl. Aug., *enarr. in ps.* 94, 4 (PL 37, 1219): „Gehört denn nicht auch das Sündenbekenntnis zum Lobe Gottes? Aber ganz sicherlich . . . wenn wir unsere Sünden erkennen, verkünden wir den Ruhm Gottes.“ Die *conf.* wird zum Danke, zum Opfer (des Lobes). Die *Confessiones* Aug.s sind Ausdruck der neu erkannten Gnadenlehre. — S. 63 ff. wichtige Untersuchungen über die literarische Form der *Conf.* Der „große Dankhymnus auf Gottes gnadenreiche Führung“ ist ein wahrer Hymnos im Stil der Antike, der aber christlich umgestaltet wird. Er beginnt daher mit der Frage, wie man anrufen soll. Nach der Anrufung Bitte um Kommen des Gottes; der Hymnologe will aus Gott reden. (Wichtig die Bedeutung von *inuocare*: „Wie werde ich meinen Gott . . . anrufen? Denn wenn ich ihn anrufe, rufe ich ihn ja zu mir heran.“ Zepf vergleicht *enarr. in ps.* 74, 2 [PL 36, 947]: *noli ante quam confitearis, inuocare; confitere, et inuoca; illum quippe, quem inuocas, in te uocas. Quid est enim inuocare, nisi in te ipsum uocare? Si inuocatur a te, id est si uocatur in te, ad quem accedit . . .*) Es folgt die eigentliche Anrufung, u. zw. durch Wesensbestimmungen und antithetische Prädikationen, die Gott aus der irdischen Sphäre herausheben. Der Stil der *Conf.* ist *μίμησις* der Psalmensprache, dazu alle „Feinheiten modischer Rhetorik, Homoioteleuta, Alliteration, Parisosa, Antithesen, Bilder, Metaphern u. a.“ (S. 67). Die *Confessio* soll ein Opfer sein; V 1, 1; XII 24, 33; wie eng diese Opfertheorie mit der Gnadenlehre zusammenhängt, zeigt *en. in ps.* 39, 21: *o sacrificium gratuitum, gratia datum. non quidem hoc emi quod offeram, sed tu donasti: nam nec hoc habere. immolabo deo sacrificium laudis. et haec immolatio sacrificii laudis, gratias agere illi a quo habes quidquid boni habes* eqs. Gott will das Werk der *Confessiones*; vgl. antike Beispiele, wo Gott oder Heilige literarische Weihgaben fordern, bes. Hymnen. Das Gebet wird so zur *λογικὴ θυσία* [vgl. auch Jb. 4 S. 37 ff.]. Am natürlichsten war es, den Gott durch Erzählung seiner Taten zu verherrlichen: Weihinschriften (mit bildl. Darstellungen), Aretalogien (ganze Bibliotheken in den Tempeln). Aristeides machte das Genos durch seine *ἱεροὶ λόγοι* literaturfähig und brachte die

Aretalogie auf den Weg zur Autobiographie. — Das Sündenbekenntnis findet seine Parallele in den Beichtinschriften (σθηλογραφεῖν), die ein öffentliches Bekenntnis der Sünden und ein Dank für die Befreiung von der Strafe sind; vgl. den *libellus* bei Augustin, *sermo* 322 (PL 38, 1443 ff.). σθηλογραφία findet sich als Überschrift einiger Psalmen (15; 56 ff.); eine Reihe von Psalmen sind Danklieder dieser Art (22; 28; 31; 32; 35; 124; Jon. 2, 3—10). Auch aus Ägypten solche Inschriften; vgl. Ovid, *ex Ponto* I 1, 51 ff. Die Aretalogie war volkstümlicher, einfacher, persönlicher, das alltägliche Leben spiegelnd; der Hymnos vornehmer, in der Form fest geregelt, entnahm den Stoff dem Mythos. Erstere näherte sich allmählich der Hymnenform, bes. wenn sie Dank ausdrücken wollte. Zu Aristeides und seinem Verhältnis zur Sarapis erinnert Z. an Paulin v. Nola und St. Felix; hier tritt aber das Bekehrungserlebnis hinzu; zu diesem gehört, daß der Bekehrte seine Dichtkunst von jetzt an nur noch der Gottheit widmen will; vgl. auch Properz III 17, 19 f. Beispiel einer christl. Bekenntnisaretalogie: *carmen ad Deum post conversionem et baptismum suum* ed. A. Mai, *Class. auctorum e Vatic. codicibus editorum* tomus V (Rom 1883) 369 ff., ferner die *Confessio* des Bisch. Ennodius (CSEL 6 ed. Hartel p. 393 ff.). Die Hymnen Paulins von Nola sind zunächst rhetorische enkomiasische Hymnen, werden dann zu Aretalogien, zunächst allgemeiner Art; carmen 21 aber ist ein Dank für die an ihm selbst gewirkten Wunder. — Damit haben wir die Voraussetzungen für die literarische Form der *Confessiones*, die ihr τέλος in Augustin findet. Neben Augustin steht noch, unabhängig von ihm, Paulins v. Pella *Eucharisticos*; der Titel führt in die Sphäre der Weihinschriften und Aretalogien; vgl. auch Origenes, *de orat.* 5 τὸ ἐξομολογοῦμαι ἔσον ἐστὶν τῷ ἐὺχαριστῶ; Aquila ersetzt in seiner Übers. des A. T. ἐξομολ. der LXX durch εὐχαριστεῖν. Ganz verschiedener Art ist Gregors v. Nazianz apologetische Autobiographie. Augustin hat das göttl. Wunderwirken in der Seele beschrieben, anschließend an die philosoph. Selbstbetrachtung der Spätantike. — Beilage II: Zur *hymnologischen Topik: Hymnus = Opfer* behandelt die Wandlung 2er Hymnentopoi, die mit dieser Vorstellung zusammenhangen. Die Dichter und Rhetoren unterstreichen den Wert ihres Opfers; die Christen tun das nicht, Prudentius weist sogar auf die Wertlosigkeit seines Gedichtes gegenüber andern Gaben hin. Gregor Naz. bringt eine dem λόγος entsprechende Gabe, die λόγοι (vgl. schon Menander, *rhet.* gr. III 437, 6 ff. Sp.: ἀποδοῦναι λογίῳ θεῷ τὰς χάριτας διὰ τῶν λόγων); vgl. Paulin v. Nola, c. 18, 25 ff.; Ennodius, Pfingsthymnus I 13, 1 ff.: *Et hoc supernum munus est Quod lingua linguis militat. Quis non tonantis praemia Per dona eiusdem proferat.* Die Rede- und Dichtkunst ist Geschenk Gottes und der Heiligen. [237 a

A. Fridrichsen, *Würzung mit Feuer* (Symbolae Osloenses ed. Eitrem-Rudberg fasc. IV [Oslo 1926] 36—38). Mc. 9, 49 πᾶς (ἐν) πυρὶ ἀλισθήσεται (D vet. lat. bieten dafür πᾶσα γὰρ θυσία ἀλλ' ἀλισθήσεται) bedeutet: „Jeder soll mit Feuer gewürzt werden“, d. h. angenehm (für Gott) gemacht werden (durch Leiden). Es ist eine schärfere Art des „Gesalzenenseins“. Der D-Text (aus Lev. 2, 13; Num. 18, 19) ist alte Variante oder Ersatz; er bezeichnet die θυσία der λογικῇ λατρεία (Röm. 12, 1). Über Salz im Opferritus vgl. S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Oslo 1925) 309—344. [237 b

E. Peterson, *Die Bedeutung von ANAΔΕΙΚΝΥΜΙ in den griechischen Liturgien* (Festg. f. Ad. Deißmann zum 60. Geburtstag 7. Nov. 1926 [Tüb. 1927] 320—326). Weist auf die antike Opfersprache hin, wo (z. B. Dittenberger, *Sylloge* 3 589) ἀ. τῷ Διὶ ταῦρον = „dem Zeus einen Stier weihen“ ist, und vergleicht damit die Basileiosliturgie (S. 327 Br.) ἀναδείξας σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ (ἄρτον); das ἀ. bestand vielleicht in einer Siegelung des Opfertieres, wie es auch in der Lit. in einer unmittelbar auf die Epiklese folg. Rubrik heißt (S. 329 Br.): καὶ σφραγίζει τὰ ἅγια δῶρα γ'. Jedoch scheint mir der in der Epiklese vorkommende Gebrauch von ἀ. mit bloßem Akkusativ von jenem mit Akk. und Dativ genau zu trennen zu sein;

jener hat (bei doppeltem Akkus.) den Sinn „machen (etwas zu etwas)“; vgl. etwa in der griech. Liturgie der *Μεγάλη Δευτέρα* (ἑσπέρας) das Idiomelon: Ὁ Νυμφίος . . . τὴν δυσεῖμονά μου μορφῇν τῶν πταισμάτων ἀπαμψίεσον . . . καὶ . . . δαίτῳ νονα φαιδρὸν ἀνάδειξον τῆς βασιλείας σου. So schon in antiker Literatur: ἐχθρόν τινα ἅ. „jemanden öffentlich als Feind erklären“ (Polyb. 2, 46), und speziell: „jem. zu einem Amte ernennen“ (Polyb. 4, 48), wo der Sinn „zu etwas machen“ klar hervortritt. ἅ. mit Dativ (und Akk.) wird eher einen Gestus des Zeigens, Emporhaltens bezeichnen als ein Siegeln. — Ein Beispiel s. noch Jb. 6 S. 157. — S. auch unten Nr. 566. [237 c]

VI. Archäologie; Epigraphik.

Ad. Kalsbach, *Zur neueren Literatur über die „Memoria Apostolorum“ an der Via Appia* (Röm. Qu.-schr. 35 [1927] 247—260). Beschreibung der Triclia (eher vom Ausgang des 3. Jh.). Liste der 9 *refrigerium*-Graffiti. K. spricht Zweifel an der Deutung Newbolds (s. Nr. 261) aus, ebenso an dem gallikan. Ursprung der Festnotiz *Romae translatio Pauli Apostoli* im Martyrol. Hieron. als Feier der Bekehrung des Apostels. [238]

G. Millet, *La scène pastorale de Doura et l'annonce aux bergers* (Syria 7 [1926] 142—151). Breasted und Cumont fanden im alten Dura am Euphrat im Tempel der palmyrensischen Götter Gemälde [s. oben Nr. 154 f.], darunter eine Hirtenszene, aus der Zeit nach 165 n. Chr. und vor der Mitte des 3. Jh. Es sind 3 Hirten dargestellt, einer am *pedum* erkenntlich, die vor einer Gottheit, wahrscheinlich Dusares, stehen. Den gleichen Typus finden wir in der christl. Ikonographie, so z. B. in den dem 11. Jh. angehörenden Gemälden von S. Urbano alla Caffarella bei Rom. Wie die Bücher Genesis und Josue, so wurden wahrscheinlich vom 4.—6. Jh. auch die Evangelien illustriert; doch sind uns keine Originale erhalten, sondern bloß Kopien aus dem 11. Jh., wie der Parisinus 74, der die Kompositionen wiedergibt, die im 6. Jh. der Rhetor Choricus in der Kirche des hl. Sergius in Gaza sah, während der Laurentianus VI 23 die Mosaiken der Apostelkirche und der Kahrie-Moschee in Konstantinopel darstellt. In beiden finden wir die Anbetung des Herrn durch die Hirten. Die altchristl. Kunst hat den Typus einer heidn. Darstellung, wie sie in Dura erscheint, entlehnt; die ma. Ikonographie hat diesen Typus festgehalten, wie die Ampullen von Monza, das syr. Evangeliarium im British Museum (12. Jh.) und ein arab. Ms. der Laurentiana zeigen. Die Verkündigung der Geburt Christi an die Hirten in S. Urbano gehört zu einem Gemäldezyklus, der zum Orient in Beziehung steht. Der Zyklus in S. Angelo in Formis, in S. Marco und im *Hortus deliciarum* erinnert an die Gemälde von S. Sergius in Gaza (kopiert im Parisinus 74). Die Lateiner scheinen ihre Modelle mehr Syrien und Palästina als Konstantinopel entlehnt zu haben; speziell bei der Darstellung der Verkündigung der Geburt an die Hirten folgte das Abendland dem Typus von Gaza. Die Ansicht, daß die erste christl. Kunst durch den Orient beeinflusst wurde, hat durch die von Breasted und Cumont entdeckten Gemälde eine Bestätigung gefunden. H. H. [238 a]

Alison Moore Smith, *The iconography of the sacrifice of Isaac in early christian art* (American Journal of Archaeology 26 [1922] 159—173). Seit den ältesten christl. Zeiten gilt die Opferung Isaaks als Vorbild des Leidens Christi; vgl. Irenaeus, *adv. haer.* IV 5; Tertullianus, *adv. Iud.* 10; Ambrosius, *de Abraham* I 7, 8; Canon Missae, die Sequenz des Festes Corporis Christi usw. Deshalb bildete sie auch einen beliebten Gegenstand der christl. Kunst. In den Katakombenbildern lassen sich drei Typen unterscheiden: 1. Is. trägt das Opferholz (Coemeterium Maius), 2. Abraham und Is. erscheinen in betender Stellung (Katakombe unter der Vigna Massimi), 3. Abraham im Begriff, Is. zu opfern (Coem. der hl. Petrus und Marcellinus). Dieser letztere ist der hellenist. Typus, der sich hauptsächlich

auf röm., gall. und span. Sarkophagen findet. Auf röm. Sarkophagen ist Abraham bärtig und mit dem Pallium oder der Exomis bekleidet dargestellt. Is. kniet auf dem Boden. Die asiatische Variante dieses hellenist. Typus läßt Abraham das Opfermesser ergreifen und sich gegen den Engel wenden, Is. kniet gebunden auf dem Opferaltar; so auf einem Sarkophag in S. Ambrogio in Mailand, einem in Paris und einem in den Grotten von S. Pietro. Den alexandrinisch-koptischen Typus zeigen uns die Fresken von El Bagawat: Abraham in weißen Gewändern ergreift mit der Rechten das Messer, die Linke ruht auf dem Haupte Isaaks, der in weißer Tunika neben ihm steht und ein kleines Kästchen trägt; im Hintergrund erblickt man Sara mit einem ähnlichen Kästchen; der Opferaltar hat einen Zackenrand wie der Terracotta-Altar, der in einem alexandrin. Grabe der Kaiserperiode gefunden wurde. Ähnlich ist die Darstellung auf einer Elfenbeinpyxis des Museo Civico in Bologna, roher auf einer Pyxis im Thermenmuseum und auf einem Fragment in Berlin; viel feiner ist eine andere Pyxis in Berlin: Abraham ergreift den unbedeckten Isaak, der die Hände rückwärts gebunden und die Beine gekreuzt hat. Den palästinensischen Typus repräsentiert ein Miniaturbild eines Evangelariums in Etschmiadzin (6. Jh.): Is. steht in langer Tunika auf den Stufen einer Treppe, die zum zackengekrönten Altar hinaufführt; Abraham trägt den Nimbus, der Widder mit Halsband steht neben einer Zypresse; so auch auf Lampen in Jerusalem. Den byzant. Typus: Abraham faßt den auf dem Altare knienden Is. an den Haaren, sieht man auf dem Mosaik in S. Vitale in Ravenna (6. Jh.). Zum Schluß gibt Smith ein Verzeichnis der Monumente, auf denen Isaaks Opferung dargestellt ist: Katakombenfresken, Gläser, Lampen, Sarkophag, im Ganzen 123 Nummern.

H. H. [238 b]

H. Achelis, *Das älteste Kruzifix* (Byz.-neugriech. Jahrbücher 5 [1926] 195) macht auf Darstellungen aufmerksam (bei Garrucci V 349, 4; 350, 3. 4; 351, 1. 4), auf denen die 12 Apostel die Rechte zur Akklamation erhoben haben: sie begrüßen das „heilbringende Zeichen“.

Th. M. [238 c]

G. Mancini, *Rinvenimento di un sarcofago* (Notizie degli Scavi S. 6, vol. 2 [1926] 67—69). 1925 wurde zwischen der via Laurentina und der via Ardeatina ein Hypogaeum gefunden mit einem Marmorsarkophag aus dem 4. Jh. mit Reliefbildern, welche die Geschichte der keuschen Susanna darstellen: in der Mitte der jugendliche Daniel mit Susanna, rechts die beiden vom Urteilsprüche Daniels niedergeschmetterten Ältesten, links die Steinigung der beiden Verbrecher durch das Volk. Susanna versinnbildet die Seele des Verstorbenen vor dem Richterstuhle Christi, vgl. die *Commendatio animae: Libera, Domine, animam servi tui, sicut liberasti Susannam de falso crimine*.

H. H. [239]

W. R. Newbold, *The eagle and the basket on the chalice of Antioch* (American Journal of Archaeology II S. 29 [1925] 357—380). Korb und Adler finden sich auf Grabmonumenten; der Adler trägt die Seele des Dahingeschiedenen in das obere Reich; mitunter ist er selber ein Symbol der Seele. Das Gleiche gilt vom Korb, der nicht selten auf syrischen Reliefs dargestellt ist. Der Sonnengott trägt auf dem Kopfe einen Korb, der nach Macrobius, *Sat. I* 66—68 den Äther, die Speise des Gottes, enthält. Den gleichen Sinn hat der Korb auf heidnischen Grabmonumenten; er versinnbildet den Äther als Nahrung der Seele und später den Teil des Äther, der die Seele selbst ist. Der Künstler, der den Kelch von Antiochien angefertigt hat, hat heidnische Symbole in christl. Sinne verwertet. Nach Newbold soll von den beiden Christusfiguren die eine mit jugendlichen Zügen den Christus *secundum carnem* darstellen, die andere mit den eucharistischen Symbolen den himmlischen Christus, der seine Kirche mit der Eucharistie nährt; der Adler wird zum Symbol der Unsterblichkeit, denn die Eucharistie vermittelt ewiges Leben. Adler und Korb-symbol sind wahrscheinlich syrischen Ursprungs. Der Korb als Sinnbild der Eucharistie gehört zu den ältesten christlichen Symbolen, wie die Gemälde in S. Priscilla aus dem 2. Jh. zeigen. Der Adler dagegen erscheint in der christl.

Kunst nicht vor dem 4. Jh., mit dem eucharistischen Symbole verbunden auf der Elfenbeinpyxis des Museo Civico von Leghorn aus dem 4.—5. Jh. und auf der Wiener Pyxis aus dem J. 550. Die Verwertung des Adlersymbols durch einen christl. Künstler war nur möglich vor der ersten Christenverfolgung, also vor 64, und nach dem Edikt von Mailand.

H. H. [240]

L. Bréhier, *A propos du grand calice d'Antioche* (Riv. di archeol. crist. 3 [1926] 269—286). Eisens Theorie stellt die ganze Geschichte der christl. Kunst auf den Kopf; wäre er im Recht, so hätten wir in Antiochien bereits im 1. Jh. eine religiöse Ikonographie, wie sie sonst nur im 3. oder 4. Jh. erscheint. — Im 3. Jh. entwickelt sich der eucharistische Symbolismus, und erst nach dem Edikt von Mailand redet die christliche Kunst eine deutlichere Sprache. Wenn auch der Kelch eine gewisse Ähnlichkeit mit Bechern des 1. Jh. aufweist, so verrät doch seine Form und die Komposition der Reliefdarstellungen eine spätere Zeit. Die Weinblattornamentik mit Tierbildern oder Menschenguren ist eines der beliebtesten Motive der syrischen Kunst bis ins 6. Jh. Den bildlichen Darstellungen des Kelches kommen am nächsten die Reliefbilder auf zwei marmornen Säulentrommeln im Museum von Konstantinopel, die Strzykowski ins 5. Jh. ansetzt. Die ganze Technik der Ornamentik des Kelches entspricht dem Stile, wie er vom 4. bis 6. Jh. in der syr. Kunst vorherrschte. Der Weinstock mit den reich entwickelten Reben soll das Wort Christi beim letzten Abendmahl illustrieren: *Ego sum vitis vera, et vos palmites*. Die eine der beiden Christusfiguren hält in der Hand eine Buchrolle; wir haben hier die *Traditio legis* wie auf dem monumentalen Sarkophage im Lateranmuseum aus dem 4. Jh. Die 2. Christusfigur ist ein Kommentar zu Joh. 6, wo Jesus die Einsetzung der Eucharistie verheißt: Der Adler ist in der syr. Mythologie Symbol der Auferstehung und Apotheose; hier versinnbildet er das ewige Leben, das die Eucharistie bewirkt. Die Verkündigung des neuen Gesetzes und die Verheißung der Eucharistie sind demnach die beiden Themen der Darstellungen des Kelches. Erst in der konstantinischen Zeit hat die christl. Kunst neue Formen angenommen, die ihr ein mehr dogmatisches Gepräge geben und zugleich den Triumph des Christentums zum Ausdruck bringen. Diesen doppelten Charakter weist auch die Komposition des Kelches von Antiochien auf, der deshalb nicht vor die konstantinische Zeit anzusetzen ist; aber andererseits nötigt uns nichts, ihn einer späteren Zeit als der ersten Hälfte des 4. Jh. zuzuweisen.

H. H. [241]

G. de Jerphanion S. J., *Le calice d'Antioche. Les théories du Dr. Eisen et la date probable du calice* (Orientalia christiana VII. Num. 27; Roma 1926). Eisen hatte in einem zweibändigen kostspieligen Werke *The Great Chalice of Antioch* (New York 1923) versucht den Nachweis zu liefern, daß der sog. Kelch von Antiochien zwischen 50—70 n. Chr. angefertigt worden sei und daß die Bilder der Apostel, die ihn zieren, wirkliche Porträts darstellten. de J., dem niemand Kompetenz in archäolog. Fragen absprechen wird, geht in der vorlieg. inhaltsreichen und schön ausgestatteten Schrift mit dieser Aufsehen erregenden Behauptung scharf ins Gericht. Er zeigt, daß der Kelch unmöglich aus dem 1. christl. Jh. herrühren kann, wie sich aus einem Vergleiche mit anderen sicher dem 1. Jh. angehörigen Kunstgegenständen, auf die sich Eisen beruft, ergibt: die Becher von Boscoreale, von Pompei, der Kelch von Hildesheim, der Cantharus von Alise u. a. weisen eine viel feinere und sorgfältigere Ausarbeitung der Figuren und sonstigen Ornamentik auf, während der Kelch von Antiochien eine ziemlich grobe Arbeit darstellt. Auf dem Kelche sieht man einen Weinstock, dessen Reben 12 Medaillons bilden, in denen Christus (2mal) und 10 Apostel in sitzender Stellung erscheinen; neben Christus erblickt man einmal das Lamm, zu seinen Füßen einen Adler; die sitzenden Apostel strecken die eine Hand gegen Christus aus, in der anderen halten sie eine Rolle, Petrus den Schlüssel. Durch einen Vergleich mit anderen Monumenten der ersten christl. Jh. sucht de J. das Alter des Kelches zu bestimmen. Die Darstellung Christi mit Aposteln läßt sich erst vom 4. Jh. an nachweisen in der *Traditio legis*

und der etwas späteren *Missio Apostolorum*; bei der *Trad. I* ist Christus vom Lamme begleitet. Aus rein ästhetischen Gründen ist Christus auf dem Kelche 2mal dargestellt wie auf einem ziemlich späten Sarkophage in Ravenna. Bei den beiden Christusfiguren ist kein Altersunterschied wahrzunehmen; die eine ist jugendlich und bartlos, bei der zweiten sind die Gesichtszüge nicht mehr recht zu erkennen, auch sie ist ohne Zweifel bartlos. Petrus mit dem Schlüssel begegnet uns erst um die Mitte des 5. Jh. auf Monumenten, die oriental. Einfluß verraten. Die Gesichtszüge der Apostel sind kräftig, aber zum Teil beschädigt und daher schwer erkennbar. Die Form der Kathedren, auf denen Christus und die Apostel sitzen, ist dem 4.—6. Jh. eigentümlich. Die Weinranken, welche die Figuren einschließen, sind weit entfernt von der klassischen Eleganz des Weinstockes in der Flaviergruft von S. Domitilla, sie haben vielmehr große Ähnlichkeit mit den Weinrebenornamenten auf den byzant. Säulenfragmenten in Konstantinopel (5.—6. Jh.). Der Adler, der ursprünglich ein rein dekoratives Element bildete, erscheint seit dem 6. Jh. in der kopt. Kunst als Symbol der Auferstehung oder des ewigen Lebens; aus Ägypten mag sich dieses Symbol nach Syrien und Konstantinopel verpflanzt haben; es begegnet uns z. B. auf palästinensischen Mosaiken aus dem 6. Jh. Seit dem 6. Jh. werden einzelnen Aposteln, wie Petrus, Paulus, Andreas, im Orient gewisse charakteristische Züge gegeben, welche die Ikonographie durch alle Jahrhunderte festgehalten hat; diese Züge fehlen noch auf dem Kelch von Antiochien. Diese und andere Erwägungen berechtigen de J. zu dem Schlusse, daß der Kelch um 500 anzusetzen ist. Der Künstler hat die beiden Motive: die *Traditio legis* und die *Missio Apostolorum* miteinander verbunden. Der Weinstock mag dieselbe symbolische Bedeutung haben wie auf den Katakombenbildern: *Ego sum vitis vera*; die Tauben sollen wohl die Seelen der Gläubigen darstellen; die Brotkörbe lassen an die eucharistische Nahrung denken; der Adler ist das Sinnbild der Apotheose. Der Kelch zeigt uns die Entwicklung und Einheit der christlichen Kunst in den ersten Jh.; eine Fälschung ist ausgeschlossen. Mit dem Abendmahlskelche darf er nicht identifiziert werden. Ein Abendmahlskelch wurde von den Pilgern noch im 6. u. 7. Jh. in Jerusalem verehrt. Obwohl größer als unsere modernen Kelche — er hatte ursprünglich einen inneren Durchmesser von 15, 25 cm und konnte ungefähr 1, 8 Liter fassen — ist er doch bedeutend kleiner als andere Kelche, die uns durch geschichtl. Zeugnisse bekannt sind oder in unseren Sammlungen aufbewahrt werden. Nach dem Liber Pontificalis wogen die *scyphi*, welche Kaiser Konstantin der Basilika des hl. Petrus schenkte, 10, einige 15 bis 20 Pfund; Karl d. Gr. schenkte am Tage seiner Krönung der Basilika 3 Kelche von 36, 37 und 58 Pfund. Ein Kelch im Schatze von S. Marco in Venedig ist 25 cm hoch und faßt 4 Liter. [Vgl. Jb. 4 Nr. 281 f.; 5 Nr. 296—300; unten Nr. 581 f.] H. H. [242]

H. T., *The Antioch Chalice* (The Month 148 [1926] 450—453) berichtet über G. de Jerphanion, *Le Calice d'Antioche* [Nr. 242] und betont hauptsächlich die sich widersprechenden Angaben über den Fundort. Trotzdem ist eine Fälschung abzulehnen; der Kelch ist ungefähr 500 n. Chr. anzusetzen. H. H. [242 a]

L. Tondelli, *Il calice della cena* (Vita e Pensiero 18 [1927] 210—219) bespricht die beiden Werke von Eisen und de Jerphanion. Er hält eine Fälschung nicht für ganz ausgeschlossen, da über den Fundort nichts Sicheres in Erfahrung gebracht werden kann und die Bilder der Apostel und Evangelisten moderne Züge zu tragen scheinen. Auffallend ist auch, daß Eisen über die anderen angeblich gefundenen Gegenstände, einen Kelch mit Inschriften, 2 Silberdeckel eines Bucheinbandes und ein großes Prozessionskreuz mit Inschriften auf beiden Seiten, nichts veröffentlicht hat, obwohl doch die Inschriften manches aufklären könnten. Doch möchte T. eine Fälschung nicht mit Bestimmtheit behaupten; sicher ist nur, daß der Kelch von Antiochien nicht den Anspruch erheben darf, der Abendmahlskelch des Herrn zu sein. H. H. [243]

Ch. Diehl, *Un nouveau trésor d'argenterie syrienne* (Syria. Revue d'art oriental et d'archéol. 7 [1926] 105—122; mit mehreren Tafeln). Der Schatz soll bei Karah, 33 km westl. von Aleppo, in einem Brunnen gefunden worden sein; 6 Stücke davon wurden an die Firma Kouchakji (Paris und New York) verkauft, nämlich der bereits berühmt gewordene Kelch von Antiochien, ein zweiter Kelch mit der Inschrift *ὑπὲρ εὐχῆς καὶ σωτηρίας Θέκλας*, ein Kreuz und 3 Silberplatten mit Apostelfiguren. Die übrigen 23 Objekte, deren Beschreibung D. gibt, erwarb M. Aboucasen, Direktor der Ottomanischen Bank in Port Said; sie bildeten jedenfalls das Mobilar einer Kirche. Von den 3 Kelchen trägt der eine die Inschrift: *ὑπὲρ εὐχῆς καὶ σωτηρίας Ἰωάννου καὶ Θωμᾶ καὶ Μάρνου τῶν Θεοφίλων*; der 2. ist ein Weihegeschenk eines Magisters Symeonios und seiner Angehörigen; auf dem 3. steht die Widmung: *εὐχέ(αι) Πελαγίου βασιάνου κεμέλιον τοῦ ἁγίου Σεργίου κόμης Καπροκοραῶν*; auf der Kuppe sieht man die Reliefbilder von 4 Aposteln unter Arkaden, die auf gewundenen Säulen ruhen. Dazu kommen mehrere Silberteller, wohl Patenen, so eine mit einem großen Kreuz im Zentrum und der Inschrift: *ὑπὲρ εὐχῆς Πελαγίου καὶ Ὡσάννας καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ ἀμήν*; eine zweite trägt die Widmung: *τοῦ ἁγίου Σεργίου ὑπὲρ μνήμης Βαραδάτου υἱοῦ Ἠλιοδώρου*. Zwei Kandelaber sind den Heiligen Sergius und Bacchus von Symeon, Daniel und Thomas, den Söhnen des Maximinus *κόμης Καπροκοραῶν* geweiht. Ferner befinden sich in dem Schatze ein Krug, mehrere Fläschchen für die hl. Öle, 4 eucharistische Löffel und einige Kreuze mit Weiheinschriften. Die Gegenstände gehörten jedenfalls einer Kirche des hl. Sergius, neben dem in der Kandelaberinschrift sein Gefährte Bacchus erwähnt wird. Der Kult des hl. Sergius war im 5. u. 6. Jh. in Syrien sehr beliebt; ihm zu Ehren wurde die alte Stadt Rosapha Sergiopolis genannt. Prokop, *de bello pers.* II, 20 spricht von den reichen Weihegeschenken der Gläubigen, von denen sich Chosroas 542 die kostbarsten ausliefern ließ. Besondere Verehrung für den hl. Sergius hatten die Nomaden der syr. Wüste. Wo die 4mal in den Inschriften genannte *κώμη Καπροκοραῶν* zu suchen ist, bleibt ungewiß, wahrscheinlich lag es zwischen Hama und Antiochien. Es ist auch nicht sicher, ob sich dort die Kirche des hl. Sergius befand, der diese Weihegeschenke gemacht wurden; sie können auch dorthin geborgen worden sein. Die Apostelfiguren auf dem 3. Kelche ähneln den bildlichen Darstellungen auf dem Turibulum des Schatzes von Kerynia, der sich im British Museum befindet, ebenso den Bildern der syr. Bibel vom J. 586; und mit dem Gefäße von Emesa (jetzt im Louvre) weisen die Weihegeschenke Ähnlichkeit auf. Sie sind jedenfalls syr. Ursprungs und gehören dem 6. Jh. an [s. Jb. 6 Nr. 261].

H. H. [244]

O. M. Dalton, *A gold pectoral cross and an amuletic bracelet of the sixth century* (Mélanges M. G. Schlumberger [Paris 1924] 386—390). Das Brust-Kreuz stammt aus Kertsch (Panticapaeum); in der Mitte *Φως Ζωή* in Kreuzform. Das Armband zeigt Stücke aus Psalm 90, einen hl. Reiter, der einen weiblichen Dämon mit der Lanze trifft und den Spruch: *Κύριε βοήθει τὸν δοῦλόν σου καὶ Σισίννιος* [vgl. dazu E. Peterson, *Εἰς θεός*; oben Nr. 210].

Th. Kl. [245]

P. Orsi, *Gioielli bizantini della Sicilia* (Mélanges M. G. Schlumberger [Paris 1924] 391—398). Nr. 2 (6.—7. Jh.) trägt die Inschrift *Κ(υ)ριε βο(η)θ(ε)ι Αγαθ.* Nr. 3 zeigt eine Muse (Thalia), darum *Κ(υ)ριε βοήθει Λεωντος νοταριου*. Nr. 4 Brautring mit Brustbild Christi oder eines Heiligen, Kreuz und Brustbilder der Eheleute, dazu die Inschrift *Ομνοια*.

Th. Kl. [246]

A. Gabriel, *Recherches archéologiques à Palmyre* (Syria 7 [1926] 71—92). Bei den zuletzt in Palmyra unternommenen Ausgrabungen wurden auch die Ruinen zweier Kirchen gefunden. Die größere, dreischiffig mit vorgelegtem Portikus, war aus älteren Materialien erbaut; Säulen, Kapitäle usw. sind heidn. Bauten entnommen; sie kann demnach nicht vor dem 4. Jh. entstanden sein; wahrscheinlich war sie die Kirche des Metropolit von Palmyra, der 325 am Konzil von Nicaea teilnahm. Die andere Kirche hatte kleinere Dimensionen, aber die gleiche Anlage wie die größere.

H. H. [247]

Die vom Österreich. Archäol. Institut. in Ephesos begonnenen Ausgrabungen, die eine große altchristl. Begräbnisstätte in der Siebenschläferschlucht an Panajir Dagh aufgedeckt hatten, wurden seit 1. IX. 1927 fortgesetzt und eine Basilika ganz freigelegt. Dabei wurde die unter dieser Kirche liegende Katakombe der „Sieben Knaben von Ephesos“ wieder entdeckt. Nördl. und südl. davon fanden sich weitere Katakombenanlagen. Bisher sind etwa 300 altchristl. Einzelgräber und Grabbauten erforscht, darunter solche, die im Kulte eine Rolle spielten.

[248]

G. A. Soterios (Σωτηριος), Ὁ Ναός Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου ἐν Ἐφέσῳ (Ἑλληνικαὶ ἀνασκαφαὶ ἐν μικρᾷ Ἀσίᾳ, δεύτερον ἔτος ἀνασκαφῶν [Athen 1924] Sep.-Abdr. aus Ἀρχαιολ. Λεβίτιον 1922). 1. Teil: Quellen und Geschichte des Bauwerkes; 2. Teil: Grabungen und Funde; 3. Teil: Vergleich mit der Kirche der Apostel in Konstantinopel, Chronologie.

Th. Kl. [249]

Ch. L. Brossé, *Les peintures de la grotte de Marina près Tripoli* (Syria 7 [1926] 30—45). Die Grotte befindet sich auf dem Wege von Beirut nach Tripolis bei Kalamon. Die 5 älteren Gemälde, die sehr schlecht erhalten sind, stellen Figuren in natürlicher Größe mit Aureolen dar, u. zw. die hl. Marina (ἡ ἁγία Μαρίνα), Mariä Verkündigung (*Hannunciat Virgo Maria*), Zachäus (?), eine δέησις, der in der Kirche von Kyriat el Enab (Abu Gosch, siehe Jb. 5 Nr. 598) sehr ähnlich, den hl. Demetrius (ΟΔΙΤΙΟC ΔΗΜΗΤΡΙΟC). Die etwas späteren Bilder illustrieren in 2 Reihen die Legende der hl. Marina, die im 6. Jh. in Verkleidung als Mönch in einem Männerkloster lebte.

H. H. [250]

P. Monterde, *A propos de sainte Marine* (ebda 7 [1926] 185—186). Auf dem 1. Bilde der späteren Gemälde schwingt Marina einen Hammer. Diese Darstellung findet sich auch auf einem Elfenbeinsiegel aus Beirut, das Sch lum b e r g e r 1883 in der *Gazette archéologique* und wiederum in den *Mélanges d'archéologie byzantine* 1895, 30—31 bekannt gemacht hat: Marina packt mit einer Hand eine kleinere menschl. Person an den Haaren und schwingt mit der anderen den Hammer, was ihren Triumph über den höllischen Drachen bedeuten soll. Im *Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν* wird ihre Legende am 12. II. erzählt, aber die Bezwingung des Drachen nicht erwähnt. Allem Anscheine nach wurde sie mit einer gleichnamigen Martyrin aus Antiochia in Pisidien identifiziert, deren Fest von den Griechen am 17. VII. gefeiert wird; an diesem Tage begehen die Maroniten das Gedächtnis der hl. Nonne Marina. Nach den Akten triumphiert die Martyrin von Pisidien durch das Kreuzzeichen über den Dämon, der in Gestalt eines Drachen oder eines Äthiopen (so auf dem Elfenbeinsiegel von Beirut) erscheint. Ein Reliquiar mit der Hand der hl. Marina in Venedig trägt die Inschrift:

Ζητεῖσθε αὐτὰρ τίνος ἡ χεὶρ τυχάνει
Μάρτυρος ἥδε Μαρίνης τῆς ἁγίας

Ἐς τὸ κράτος ἐθλάσε δρακόντων κέρας.

H. H. [251]

W. Niemeyer, *Religiöse Wandlungen des Mittelalters im Spiegel der Baukunst* (Arch. f. Rel.-wiss. 23 [1925] 155—158). Skizze eines in der Religionswiss. Gesellschaft zu Hamburg am 19. VI. 1924 gehaltenen Vortrags über den „Gleichgang der Glaubensarten und Bauarten von Konstantin bis zum Fall von Konstantinopel“, bes. über die Bauidee der Basilika, die nach N. „auf der Erbebene zwei so verschiedene Raumgebilde wie das Schiff, das die neue Jesugemeinde vereint, zusammenfügt mit dem Altarhaus, das Priester und Opfer, also antike Religionswerte, umschließt“. Das stimmt aber nur, wenn man „antik“ nicht historisch, sondern im Gegensatz zu „modern“ nimmt; denn das Mysterium ist aus dem Wesen des Christentums hervorgegangen, nicht aus heidnischer Luft übertragen; deshalb ja auch die merkwürdige Erscheinung, daß die Basilika, trotz der Benutzung antiker Elemente etwas ganz Neues, sofort fertig ist, sobald die Kirche durch den Frieden die Möglichkeit zu größeren Bauten hat. Richtig nennt N. den Altarraum den Ort des Mysteriums. Wenn aber das Mysterium erst in konstantinischer Zeit sich mit

der Jesusbotschaft verbunden hätte, so könnte doch nicht der entsprechende Bau sogleich fertig dastehen; es müßten doch wenigstens Nachwirkungen der angeblich älteren Denkweise sich zeigen. [252]

Herm. Wollg. Beyer, *Der syrische Kirchenbau* (Studien zur spätantiken Kunstgesch. hg. von R. Delbrück und H. Lietzmann 1. Berlin 1925). Mit 105 Abb. u. 3 Tafeln. Eine treffliche systematische Studie über die für die Entwicklungsgeschichte der christl. Basilika so wichtige Gruppe der Basiliken des syrischen Gebietes, die durch die großen Publikationen von M. de Vogüé und H. Crosby Butler (diese in den Veröff. der beiden amerikan. Expeditionen) bekannt gemacht wurden. Mit Recht weist der Verf. darauf hin, daß die wissenschaftliche Erforschung von den lokalen Gruppen der altchristl. Basiliken ausgehen muß, und er zeigt in der Einleitung die charakteristischen Eigentümlichkeiten verschiedener Gruppen auf. Eingehend werden dann die syr. Basiliken behandelt, nach den geographischen Teilen des Landes, wobei als Grundlage der Untersuchung eine Gruppe von sicher datierten Kirchen bestimmt wird und von einigen Denkmälern der Erbauer (Ende des 4. bis Anfang des 5. Jh.) festgestellt werden konnte. Nach der Beschreibung und Darlegung der histor. Entwicklung der geographischen Gruppen werden die charakteristischen Bauglieder festgestellt und auf ihren Ursprung hin untersucht, und weiter werden die syr. Denkmäler in den genetischen Entwicklungsgang der Basilika eingeordnet. Die Feststellungen und Ergebnisse sind sehr wichtig für die Geschichte der altchristlichen Baukunst. [Val. Müller weist in der *Or. Litztg.* 29 (1926) 658—661 zu der Dreiteilung des Presbyteriums darauf hin, daß die Amerikaner in Bet-San die Dreiteilung des Adytos schon in der 2. Hälfte des 2. Jh. vor Chr. gefunden haben. — O. C.] Vgl. unten Nr. 580. J. P. Kirsch. [253]

H. Spanner und S. Guyer, *Rusafa, die Wallfahrtsstadt des heiligen Sergios* (Forschungen zur islamischen Kunst, hg. von Fr. Sarre IV. Berlin 1926). Mit 20 Textbildern u. 38 Lichtdrucktafeln. Im I. Teil des reich ausgestatteten Bandes mit vortrefflichen Abbildungen auf den Tafeln gibt H. Spanner eine eingehende Beschreibung dieser wichtigen Ruinenstadt Syriens und ihrer hauptsächlichsten Denkmäler, unter denen vier altchristl. Kirchen eine Hauptstelle einnehmen: die Sergiosbasilika, deren Ruinen gut erhalten sind und eine Wiederherstellung der einzelnen Teile des Baues ermöglichen, das sog. Martyrion, mit einer eigentümlichen Anlage, die zweite große Basilika innerhalb der Stadt und die Grabkirche außerhalb der Mauern. Im II. Teil erörtert dann S. Guyer die verschiedenen kunstgeschichtl. Probleme, die durch die Denkmäler geboten werden, und sucht besonders auch die 4 Kirchenbauten in ihrer charakteristischen Bauart im einzelnen festzustellen und diese durch Vergleich mit ähnlichen Denkmälern des Ostens in ihrem Ursprung und ihrer ganzen künstlerischen Erscheinung zu erklären. Dabei spricht er sich gegen die Theorien von J. Strzygowski über die Stellung der Bauten Armeniens in der Geschichte der kirchl. Baukunst aus. J. P. Kirsch. [254]

Chr. Huelsen, *Le Chiese di Roma nel medio evo. Cataloghi ed appunti* (Firenze 1927). CXV u. 640 S. mit 2 Karten. Die Frucht der langjährigen Studien des allbekannten Topographen des antiken Roms über den Bestand an christl. Kirchen der Ewigen Stadt liegt nun in dem angegebenen stattlichen und glänzend ausgestatteten Bande vor. Der Hauptzweck des Verf. ist, alle bis Ende des MA in Rom tatsächlich vorhandenen und vorhanden gewesenen Kirchen genau festzustellen, ihre Entstehung durch Angabe der ältesten Quellenzeugnisse (gedruckten wie hsl.) zu bestimmen, ihre örtliche Lage zu fixieren und durch Verzeichnen der wichtigeren Bibliographie zu jeder Kirche der Spezialforschung die ersten Wege zu zeigen. Das Werk besteht aus 2 Hauptteilen; im I. werden alle Verzeichnisse der röm. Kirchen bis Ende des 16. Jh. (Zeit Gregors XIII.) in kritischer Ausgabe vorgelegt; im II. kommen die bis in die 1. Hälfte des 15. Jh. entstandenen Kirchen in alphabetischer Reihenfolge in der angegebenen Weise zur Behandlung. In der *Einleitung* untersucht der Verf. zunächst die von ihm veröff. 14 Kataloge auf Alter, Verfassung und

hsl. Überlieferung hin, mit einem Anhang über die *Libri indulgentiarum*; weiter behandelt er die allgemeinen Fragen über die röm. Kirchen, nämlich die Bibliographie des Gegenstandes in chronologischer Reihenfolge der Verfasser, die geschichtliche Entstehung der Kirchen in allgemeiner Übersicht, nach den einzelnen Jahrhunderten, die Namen und die Beinamen der Kirchen; die Einleitung schließt mit der Darlegung der Grundsätze, nach denen die beiden Karten hergestellt wurden. Im I. Teil folgen dann die Texte, auf Grund der erhaltenen Hss. herausgegeben. Die Reihe beginnt mit dem unvollständigen Katalog einer Salzburger Hs. des 7. Jh., der einem Itinerar zu den Grabstätten der römischen Martyrer in den Cömeterien angefügt ist, bietet dann die im Itinerar der Einsiedler Hs. aus dem 8. Jh. verzeichneten Kirchen (66 an Zahl), und die in der Biographie Leos III. (806) im *Liber Pontificalis* angeführten Heiligtümer (117 an Zahl), worin der Bestand am Schlusse des Altertums festgelegt ist; die ma. Kataloge, von denen 5 bekannt sind (12. bis 15. Jh.) enthalten viel größere Zahlen: im Katalog der Turiner Hs., um 1320 verfaßt, erscheinen 408 Namen von Kirchen; außer den Katalogen werden die in den *Libri anniversariorum* aus dem 15. Jh. verzeichneten Kirchen geboten; weiter die Kataloge und andere Listen aus der Zeit der Renaissance von Sixtus IV. an bis zu den hsl. Aufzeichnungen des Kanonikers Francesco del Sodo aus der Zeit Gregors XIII. In dieser kritischen Ausgabe der Verzeichnisse röm. Kirchen, die zugleich die Grundlage für die Aufstellung des Bestandes in den einzelnen Epochen der Geschichte bilden, liegt ein erster Hauptwert des Werkes. In einem *Anhang* werden dann noch eine Reihe anderer Quellen zur Feststellung röm. Kirchen geboten, wie die Unterschriften der Titelkirchen bei den Synoden von 499 und 595, Auszüge aus Johannes Diaconus und Petrus Mallius, Listen von Filialkirchen einiger größerer Gotteshäuser u. dgl. Der größere II. Teil, mit dem Titel: *Appunti di topografia, toponomastica e storia delle chiese medioevali di Roma* enthält in alphabetischer Reihenfolge alle irgendwie bekannten Kirchen bis in die 1. Hälfte des 15. Jh. Zu jeder Kirche wird die Lage auf den beiden Karten (wenn sie bekannt ist und es angemessen erscheint) angegeben, ferner der Hinweis auf die betr. Nummern der Listen des I. Teiles; dann folgen die ältesten geschichtlichen Quellen, mit Erörterung der topographischen Probleme, wenn solche vorliegen, und der Identifizierung der Kirche, wenn sie Schwierigkeiten bietet; am Schlusse findet sich die Bibliographie zu jeder Kirche. So findet der Forscher hier die wesentlichen Hilfsmittel für die Behandlung der einzelnen Heiligtümer, und darin, wie in den kritischen Untersuchungen über die Schwierigkeiten zur Feststellung der Lage verschwundener Kirchen oder zur Identifizierung einer Reihe von Kirchen, liegt der weitere große Hauptwert des monumentalen Werkes. Die Numerierung der einzelnen Kirchen ist für jeden Buchstaben des Alphabetes besonders gemacht; es werden 557 Kirchen behandelt, und daraus allein kann man ermaßen, welche Fülle langjähriger Arbeit des hochverdienten Forschers in dem Werke steckt. In einem 1. *Anhang* werden 82 „apokryphe“ Kirchen Roms angegeben mit dem Nachweis, daß die mit den bezeichneten Namen genannten Kirchen nie existiert haben oder jedenfalls in keiner echten Quelle nachweisbar sind. Ein 2. Anhang bringt wieder in alphabetischer Reihenfolge die erst nach 1425 in Rom erbauten Kirchen, die in gleicher Weise behandelt werden wie die vor diesem Jahre errichteten; es kommen jedoch bloß solche Kirchen zur Behandlung, die in den im 1. Teil veröffentlichten Katalogen des 15. und 16. Jh. erwähnt werden, und es sind im ganzen 53 Heiligtümer hier angeführt. In dieser Abteilung fehlt die deutsche Bruderschaftskirche „S. Maria de campo sancto“, die bereits in der Liste von 1492 (S. 73, n. 120) aufgeführt wird. Auf den Seiten 545 bis 604 folgen *Zusätze und Verbesserungen*, die sowohl zum I. Teil wichtige neue Quellen bringen, als auch für den II. Teil Nachträge (auch 6 weitere ma. Kirchen, die die Gesamtzahl auf 563 erhöhen) und Verbesserungen zu den früher gebotenen Darlegungen enthalten. Als Indices sind beigegeben ein topographisches Verzeichnis der Kirchen nach den städtischen Regionen und das

alphabetische Register. Von den beiden in besonderer Hülle beigegebenen Karten bietet die eine den Plan der ganzen Stadt mit den Kirchen, die andere den zentralen Stadtteil mit S. Peter in größerem Maßstab. Alle Forscher, die das unentbehrliche Nachschlagewerk benutzen, werden dem Verf. für seine gewaltige und mühevolle Arbeit tief dankbar sein.

J. P. Kirsch. [255]

G. Mc N. Rushforth, *The Baptism of St. Christopher* (Antiquaries Journal 6 [1926] 152—158). Archäol. Bemerkungen über das Gefäß zum Übergießen des Täuflings. 2 Abb. [256]

P. M. de Artinano, *Una patena de vidrio visigoda* (Archivo español de Arte y Arqueologia 2 [1926] 143—152). Gefunden 1922 zu Beas Prov. de Jaen; zerbrochen, unvollständig, rechteckig, aus dunkelblauem Glas, $30 \times 12,5$ cm, Dicke bis zu 6,5 mm. Handhaben in Volutenform. In der Mitte der Oberfläche Relief eines Fisches. Das Stück sieht aus wie ein Werk des 2. Jh. Die genaue Prüfung des Materials und die Vergleichung der Farben des Kristalls mit den röm. und den späteren Gläsern, bes. auch denen Nordafrikas (s. Dölger, *Der hl. Fisch* [1922]), führen Verf. zum Glauben, daß es sich um ein westgot. Stück des 5./6. Jh. handelt, das gleichzeitig ist mit den afrikanischen und älter als der arabische Einfall; wahrscheinlich zum liturg. Gebrauche bestimmt.

J. V. [257]

E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*. Vgl. Jb. 4 Nr. 303, 5 Nr. 306a, 6 Nr. 263. Seit unserm letzten Bericht über das ausgezeichnete Werk sind von Vol. II. Fasc. 6 und 7 erschienen. Mit dem Appendix *Tituli iudaici latini* ist die Anzahl der Inschriften auf 5000 gestiegen. Dazu kommen die *Addenda et corrigenda*. Ein *Supplementum* soll nach Abschluß der Indices die in den letzten Jahren gefundenen Inschr. bringen. Die Indices selbst, die jetzt im Druck sind, werden das Werk erst vollwertig für den praktischen Gebrauch machen. [258]

F. J. M. De Waele, *Het oudste Graffito over de Christenen in Italie* (Studia Catholica 3 [1927] 89—93) knüpft an Newbolds Studie [s. Nr. 261] an und behandelt eine der 2 von diesem Gelehrten enträtselten pompeianischen Inschriften. Dieselbe ist aramäisch; Syrier und Chaldäer fanden sich ja sehr zahlreich in Italien, so daß Juvenal, *Sat.* X 94 vom *grex Chaldaeus* reden konnte. Das Graffito hat folgenden Wortlaut: *vina / oaria / rdia a o / dec vig Gao di Christianos / sii voso onis / X ioc p (?) p (?) = bina ahraya redia A ndhek begao di Christianos seyyikbusu enis kis hok populo (?) Pompeiano (?)*: „ein fremder Geist hat A. getrieben, und er ist unter die Christen geraten, die jedermann zum Gefangenen machen und zum Gegenstand des Spottes (für das Volk von Pompei?)“. Der Sinn ist, daß die betr. Person (A.) von den Christen verzaubert worden sei; denn die Heiden schrieben den Christen magische Zauberkünste zu. So lesen wir in den *Acta Pauli et Theclae* 8 et 9: (Thecla) *χαλεπῶς ἐνοχλεῖται, ἐάλωται ἡ παρθένος*; in den Thomasakten beschuldigt Charisius den Apostel, seine Frau Mygdonia bezaubert und zum Spott für das ganze Land gemacht zu haben. Die aram. Inschrift ist nicht vor 76—77 n. Chr. anzusetzen; sie ist die älteste Inschrift in Italien, in der die Christen genannt werden. Das schon länger bekannte Graffito *Sodoma Gomora* ist wahrscheinlich christl. Ursprunges. Das Graffito in der sog. Casa dei Cristiani: *Mulus hic muscellas docuit*, soll nach einigen eine Anspielung auf Christus (Onolatricie) enthalten, doch kann es ebenso gut ein Spott auf das röm. Schulwesen sein.

H. H. [259]

De Waele, *Het Christendom en het oude Pompei* (ebda 2 [1926] 203—210). 1862 wurde in der sog. Casa dei Cristiani in Pompei das Graffito *Mulus hic muscellas docuit* gefunden, das nach de Rossi auf die den Christen angedichtete Onolatricie anspielt; ferner ein anderes Graffito, das de Rossi: *audi Christianus, saevos olores las; Z a n g e m e i s t e r* dagegen, der Herausgeber der Pompeianischen Inschriften, liest: *Caristiarae*; demnach würde das Graffito in Verbindung stehen mit dem Caristiafest (22. II.). Wäre die Lesung de Rossis richtig, so würde sie bloß beweisen, daß man in Pompei von den Christen gehört hatte, was nicht zu verwundern wäre, da ihnen der Brand von Rom zugeschrieben wurde. Beim Graffito

Sodoma Gomora ist nicht sicher, ob es von einem Juden oder Christen stammt; wenn von einem Christen, so drückt dieser die Befürchtung aus, daß dem sittlich verkommenen Pompei ein ähnliches Schicksal droht wie den beiden Städten. Diese Vorahnung mochte bestärkt worden sein durch den großen Brand, der 63 Pompei heimgesucht hatte.

H. H. [260]

W. Romeine Newbold, *Five transliterated aramaic inscriptions* (American Journal of Archaeol. 30 [1926] 288—329). Von den 5 Inschr. stammen 2 aus Pompei, die übrigen 3 wurden bei der neuentdeckten Memoria Apostolorum unter der Kirche S. Sebastiano an der Via Appia gefunden. Die 1. dieser 3 lautet: *Ego coacta Pecoris Peculi Iuli Eufrates et Maniliae Victorias hos ego ubicumque deposui.*

comodoisti / nonqumbe / pointer / S peculio / illentirteconsof / niii neognoscunt ficui lo / eufrates iulius / mainlia birt oria.

Diese rätselhaften Worte gibt N. in aramäischer Schrift also wieder:

כמא דאשמתו קמו | כפוח יתר ש(כא) אלה תרתייו סוף נחין | פיק ניה לון

„Als sie verwandelt wurden, erhoben sie sich im Winde, der Name wird sie behüten, beide erfahren am Ende Tröstung, hingeschieden, in Ruhe sind Eufrates Julius und Manilia Victoria. Pecoris, die Sklavin der beiden Verstorbenen, hat sie hier an der via Appia begraben.“ In der Inschrift kommt die aus dem Orient stammende, im 1. Jh. n. Chr. allgemein verbreitete Idee zum Ausdruck, daß die Seele nach dem Tode durch die Planetensphäre hindurch in die himmlischen Regionen aufsteigt; besonders bei den Gnostikern war diese Anschauung vorherrschend. N. zitiert in diesem Sinne die griech. *Acta Philippi*. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß Pecoris einer gnost. Sekte angehörte, wenn es auch nicht unwahrscheinlich ist.

Die 2. Inschr. (bei Grab CD) lautet:

Παυλα ετ Ξανθίας κνει δαδουδας ματρει σνε φηκηρουν(τ)

Man Tis / Tove Παρ / Nws; diese letzten Worte läuten nach N. in aramäischer Schrift also: מן השתני פרנים.

In *δαδουδας* ist *δα* Genitivpartikel; das aram. Wort *δούδα* entspricht dem hebr. דור = Geliebter, so daß der Sinn ist: „Paula und Xanthias, die dem Geliebten, näml. Christus, angehören“ (vgl. Hoheslied 7, 11 אֲנִי דֹרִידִי *ego dilecto meo*). Nur Eph. 1, 6 wird Christus „Geliebter“ (*ἡγαπημένος*) genannt, sehr häufig dagegen in der späteren christl. Literatur, z. B. im *Pastor Hermae*. — *Parnus* = Nahrung, ist jedenfalls der aram. Ausdruck für *refrigerium* (die Graffiti der Triclia erwähnen mehrmals das *refr.*); somit bedeuten die aram. Worte: „die würdig ist des *refrigerium*“.

Die letzte Inschrift lautet:

lico u v / isitae de sicvincosomalo / servodeietui etvorein / deteriore loc overbine / navigiolo l uratr onis / uqu / ci:

(ה) ליכו | ושיהו דשקבין כסו | מעלו שרו ודאיתו יקטו תורי | וחרב אגין
הוי גיו לול חור אתרא אגיש כי עקו

„Und die Behälter, welche die Leiber bargen, entweihten sie, brachen sie auf, und was sie forttrugen, verbargen sie in einer geringeren und verlassenen Begräbnisstätte. Diese Dinge hat ein Mann angegeben an der Treppe zu einer Höhle der Begräbnisstätte.“

Nach N. soll diese Inschr. die Legende vom Raube der Apostelleiber durch Orientalen beweisen; es sei darin auf die bekannte Damasusinschr. angespielt. Die vorhergehende Inschr. (von Paula und Xanthias) zeige, daß dort ein Begräbnisplatz für Orientalen war; dort wurden die Leiber der Apostel nach dem Raube *deteriore loco* geborgen.

Bei der Inschr. von Paula und Xanthias wurden 3 Loculi gefunden mit folgenden Epitaphien:

Δωβουσγω
Ρδιανις
Ιν[νοκεντι
ωρομ]

Γωρδιανω
Ιννοκεντι
ωρομ

Ποπηνω
Βαλβεινω
Ιννοκεντι
ωρομ

Δωβους γωρδιανις = *duobus Gordianis*. Die beiden Gordiani wurden am 6. VII. 238 in Afrika ermordet; Popenius und Balbinus kamen am 15. X. 238 in Rom ums Leben, Gordianus der Jüngere in Mesopotamien am 29. III. 244. Es wurden demnach an der Via Appia 5 *Innocentii* begraben unter den Namen von 5 Mitgliedern der Familie der Gordiani. N. meint, es könne hier ein Beispiel des sonst unbekannten Ritus der Taufe für Verstorbene vorliegen. Das Endresultat seiner Untersuchung ist: Im 2. u. 3. Jh. war ad Catacumbas eine Begräbnisstätte der Gnostiker; deshalb wurde sie von der kirchl. Autorität verschüttet und zerstört, um das Andenken an diese Häretiker auszutilgen; es sollte nurmehr die Erinnerung an die beiden Apostel erhalten bleiben; diesem Zwecke diene auch die damasianische Inschrift. — Vgl. Nr. 238. H. H. [261]

Kl. Henze C. Ss. R., *Denkmäler der Marien-Verehrung in Nordafrika aus den ersten sieben Jahrhunderten* (Theol.-prakt. Qu.-schr. 80 [1927] 318 ff.). Übersicht über die neueren Funde A. L. Delattres. U. a. eine Tonplatte, die Gottesmutter mit dem Kinde darstellend, in der Mitte 5blättrige Rose, umgeben von 24 Kugeln innerhalb 2er konzentrischer Kreise; dazu die Inschrift: † SCT MARIA AIVBA NOS †. Noch aus der lateinisch-röm. Periode (bis 534) auch wohl die Bronzescheibe mit O MATER DEI MEMENTOR MEISORAT. In der byzant. Periode (534—697) Bleisiegel mit der Mutter Christi, dabei häufig ΘΕΟΤΟΚΕ ΒΟΗΘΕΙ u. ä. [262]

J. Perez de Urbel O. S. B., *Epigrafia burgalesa* (Boletín de la Real Academia de la Historia 87 [1925] 87—92). 2 bisher unveröff. Inschriften aus der Gegend von Burgos.

† IN NOMINE DomINI
IC EST VIRTUS
DEI IN ORE GHI XPI (= Iesu Christi)
VT FI // // // RTVRE

Die 4. Zeile ist schwer zu ergänzen. Es folgte wenigstens noch eine Zeile. Gefunden bei Silos auf einem Hügel, der den Namen St. Christophs trägt. Nach der Paläographie 6.—7. Jh. Das D hat die griech. Deltaform. Auf einem Steinblock. Die Formel *hic est uirtus* zeigt, daß der Block der Architrav einer Kirchentür war (der Kirche des hl. Christoph ohne Zweifel), nicht von einem Grabe stammt (vgl. Mercati, Atti della Pontif. Acc. Rom. di Archeol. ser. III [1921—23]); sie kennzeichnet die besondere Gegenwart Gottes in den geweihten Kirchen. In mozarab. Hymnen von der Kirchweihe heißt es: *Flagret hic uirtus . . . Hic tua uirtus redundet*. Der Mönch Vigila sagt von der Martinskirche zu Albelda: *Virtus hunc locum summi Dei filii mundet*. Die Formel *in ore I. Chr.* kann sich auf eine Stelle der Vita S. Christophori (Anal. Boll. 10 S. 405) beziehen, nämlich auf das Versprechen Christi dem Hl. gegenüber, die Orte zu beschützen, wo seine Reliquien bewahrt wurden.

Die 2. Inschrift:

*Matris peccatum, nobis ab origine natum,
Hoc est ablatum, penitus quoque fonte fugatum*

steht auf dem Taufbecken von Barbadillo de Herreros, wohl 12. Jh. Das Innere des Gefäßes ist achtfach geteilt, was wohl einen symbolischen Sinn hat; vgl. die Distichen, die früher auf den Taufbecken von St. Thecla zu Mailand standen:

*Octagonus fons est munere dignus eo;
hoc munere decuit sacri baptismatis aulam.*

J. V. [263]

Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert.

Von Anton L. Mayer.

I. Allgemeines; Liturgie und Kulturgeschichte.

S. Riezler, *Geschichte Baierns*. 2. Aufl. I. Bd. 1. u. 2. Hälfte (Stuttgart u. Gotha 1927). Der 1. Bd. ist durch die Umarbeitung ein völlig neues Werk geworden, das nun nach dem im Jan. 1927 erfolgten Tode des greisen Historikers in einem gegen früher verdoppelten Umfang erscheint. Für die Geschichte der Liturgie ist das Werk insofern von indirekter Bedeutung, als es für die ältere Zeit zahlreiche kirchen- und missionsgeschichtl. Prozesse darstellt, ohne freilich der Liturgie irgendein Augenmerk zu schenken. Immerhin geschehen im Laufe der Darstellung Erwähnungen von Gegenständen, die zu unserm Gebiet gehören. So I 1 S. 327: Das älteste bairische Schulgesetz auf der Synode von Neuching (?), in dem auch die liturg. Funktionen der Schüler eine Rolle spielen; S. 482: Der Baier Laitrad von Lyon; seine Abhandlung über die Taufe (vgl. Nr. 316 dieses Berichts) und seine Angaben über das Unterrichtswesen (vgl. R. Stachnik, *Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche* [1926] 48 f.); S. 487: Weihnachtsspiel aus Freising *Herodes sive magorum adoratio* s. IX.; vgl. jetzt G. Fellerer in der Jb. 6 Nr. 286 angeführten Diss.; S. 495 f.: Ältestes deutsches Kirchenlied auf den hl. Petrus, 3 Strophen mit Neumen; S. 496: Cod. millenarius aus Kremsmünster mit freien Kopien des Cutberht-Evangeliars aus Salzburg (vgl. S. 335); I 2 S. 468: Verehrung (auch liturgische?) des hl. Quirinus von Tegernsee; S. 489 ff.: Geistliche Schauspiele (Entwürdigung der Kirchen durch mimische Darstellungen); S. 493 f.: „Populär-praktische Tendenzen zeigen verschiedene Predigten, Gebete und kirchliche Formeln, deren zahlreiche Überlieferung gerade aus Baiern die Vermutung nahelegt, daß sich von dort aus um die Mitte des 11. Jh. ein deutscher Gottesdienst zu verbreiten begann, dem dann das siegreiche Vordringen der gregorianischen Richtung Einhalt geboten haben mag.“ [264]

G. M. Stahl, *Die mittelalterliche Weltanschauung in Wipos Gesta Chuonradi II. imp.* (Münster i. W. 1925, Diss.). S. 20 f. handelt darüber, wie Wipo in der Königsweihe eine Art Mysterium sieht. Der Gesalbte wird zum anderen Menschen (... *pro bonitate dei, quae te hodie in virum alterum mutavit*). Jedoch ist die Ausdrucksweise der Verfasserin sehr unklar. [265]

J. Gudiol, *La evolució litúrgica en la provincia eclesiástica tarragonina* (Vida Crist. 12 [1925] 273—282). Man hat bis jetzt noch nicht genau untersucht, wie die galloromanische Liturgie in der tarraconensischen Kirchenprovinz eingeführt wurde. Villanueva kam mit Recht auf den Gedanken, sie sei nicht durch ein Konzilsdekret, sondern allmählich in Aufnahme gekommen. Die Abhängigkeit Tarragoniens von der Metropole Narbonne während der Rückeroberung erleichterte diese Einführung. Außerdem wandten sich die Kirchen oft nach Rom, die Bischöfe ließen sich gern vom Papste weihen (Urk. von 947). Die Gründung von *Canonicae* nach der franz. Regel von 816 erleichterte noch diese Einführung. So in Urgel im 9. Jh., in Vich 957, in Girona 882, in Barcelona 1009; in letzterer nannte man sie *a Karolo imp. initiatam, deinde a Ludovico filio eius restauratam, sub Frodoino episcopo*. Auch die Mönche übten solche Einflüsse aus. Wir finden die Benediktiner in Banyoles (Gerone) 822, in Radaura 914, in St. Benedikt de Bages 973. Die Erwähnungen von Büchern, die vor dem 12. Jh. liegen, sind für die westgotische Liturgie selten. Wir haben viele galloromanische Hss. älter als 1160 (— das Jahr, in dem die röm. Liturgie durch ein Konzil eingeführt worden sein soll —): zwei Missalien von Vich von 1038, eines von Tortosa 1085 usw. Niemand hat je die Akten der Einführung gesehen. End-

lich behauptet Villanueva (Viaje VI S. 89) mit Recht, daß die moz. Liturgie zu Vich s. XIm nicht mehr im gewöhnlichen Gebrauch war. Das nämliche könnte man wohl auch ohne Zweifel von anderen Diözesen sagen. J. V. [266]

A. Freitag, *Ein Band aus Luthers Erfurter Klosterbibliothek* (Mittelalterl. Handschriften. Festgabe f. H. Degering [Lpz. 1926] 93—110). Der von einem gewissen Hieronymus Hölzel in Erfurt einige Jahre vor 1511 zusammengestellte Sammelband Berlin pr. Staatsbibl. Ms. lat. qu. 736 enthält 11 Stücke, von denen die ersten drei „Meßfragen“ betreffen. Sie gruppieren sich um die Mainzer Diözesansynode von 1487, auf der der Universitätslektor Stephan Brulefer O. F. M. nach der Weisung des Erzbischofs Stefan von Henneberg und auf Grund eines Baseler Beschlusses von 1431 vor den Geistlichen über Standespflichten u. ä. sprach. Bei der Behandlung der Priesterwürde ist z. B. die Beziehung von I Petr. 2, 9 (*populus acquisitionis*) auf das *sacerdotium* sehr interessant. Eine These lautet: Die Priester erfüllen mit nur einer Messe für mehrere Seelen nicht ihre Pflicht. Die Hs. gibt uns auch Kunde, wie sehr diese Forderung die Gemüter erregte: Stück 3 vom Domprediger und Professor Joh. Bertram wendet sich gegen Brulefer. [267]

P. Browe S. J., *Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter* (Röm. Quart.-Schr. 34 [1926] 167—197). In diesen Ausführungen ist zwar von Liturgie wörtlich nicht die Rede, aber die ganze Art der eucharistischen Frömmigkeit, die den Legenden und Gerüchten von den Hostienschändungen — ebenso denen von den Hostienwundern — so gern Glauben schenkt, entspricht doch genau jenem im späteren MA stattfindenden Wandel in der Sakramentsauffassung und -praxis, die wir in unserm Aufsatz: *Liturgie und Geist der Gotik* (Jb. 6 S. 68 ff.) zu charakterisieren versuchten, und bildet einen neuen Beweis für die dort ausgesprochenen Anschauungen. [268]

II. Zur Überlieferung der liturgischen Quellen (Bibliotheken, Handschriften, alte Drucke).

K. Mohlberg O. S. B. und A. Baumstark, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (Cod. Pad. D 47, fol. 11r—100r) Liturgiegeschichtl. Quellen H. 11—12 (Münster i. W. 1927). S. oben S. 24 ff. und S. 126 ff. [269]

W. Koehler, *Turonische Handschriften aus der Zeit Alkuins* (Mittelalterl. Handschriften. Festg. f. Degering [Lpz. 1926] 172—180). Die Hs. Nr. 1742 der Stadtbibliothek von Troyes, die durch Ergänzungen zu einem ursprünglich moralischen Inhalt um 900 zu einem Erbauungsbuch — Vereinigung von Moralkatechismus und Andachtsbuch — geworden ist, besteht in ihrem Kern aus drei Teilen, davon der zweite enthält: *Orationes*, eine Sammlung von Gebeten aus Augustinus, Hieronymus, Gregor I., Ephraim (Effrem?) und Isidor. Eine Vergleichung mit anderen Hss., darunter ein Evangeliar London Brit. Mus. Harl. 2790 und ein Evangeliar Paris bibl. nat. lat. 17 227, die aus dem Skriptorium der Abtei des hl. Martin in Tours hervorgegangen sind, ergibt auch die Zugehörigkeit der Hs. von Troyes zu dieser Gruppe, und zwar als altes Stück; da sie Alchvines *Liber de virtutibus et vitiis* enthält, kann sie nicht vor 801 geschrieben sein. „Jedenfalls repräsentiert diese Hs. und die an sie sich anschließende Gruppe den Schreib- und Schmuckstil, der im Martinskloster von Tours zu Anfang des 9. Jh. gebräuchlich war, und nicht, wie bisher angenommen, die großen Bibeln in Bamberg, Zürich und Bern; ein Ergebnis, das sehr richtig durchgeführt erscheint, aber doch noch weiterer Untersuchungen bedarf. [270]

K. Löffler, *Romanische Zierbuchstaben und ihre Vorläufer* (Stuttgart 1927). Hier kommen selbstverständlich auch liturg. Hss. zu Worte, in denen die Zierbuchstaben mit besonderer Liebe und Pracht hergestellt sind, so Bibl. fol. 20 =

Antiphonarium mit Sequentiarium, Sacramentarium und Lectionarium missae (also ein Vollmissale) s. XII, wahrscheinlich aus der Salzburger Schule oder Kremsmünster (Tafel 21: Zierbuchstabe zu *Ad te levavi*; vgl. Ed. Dumoutet, Jb. 6 Nr. 379!); Bibl. fol. 21 = Evangeliar s. XI aus St. Gereon in Köln; Bibl. fol. 23 = Psalterium s. IX aus Frankreich; Bibl. fol. 28 = Evangeliar s. XII aus dem badischen Kloster Gengenbach; Bibl. fol. 46 = Psalterium s. XIII aus Comburg; Bibl. fol. 55 Lectionarium matutinale s. XII aus Ellwangen; Bibl. fol. 71 = Evangeliar s. XII aus Alspach i. E.; Bibl. 4^o1 = Evangeliar s. X (nach Swarzenski von der Reichenau); Bibl. 4^o2 = Evangeliar s. X aus dem Münster von Aachen (vgl. jedoch Gatzweiler [Jb. 6 Nr. 284] S. 26 A. 2); Bibl. 4^o7 = s. XI (unbek. Entstehung); Bibl. 4^o10 = Psalterium s. XII aus Baiern (?); Bibl. 4^o11 s. XI = Lektionar; Bibl. 4^o28 = Epistolar s. XII aus Comburg; Bibl. 4^o32 = Evangeliar s. X aus Zwiefalten; Breviaria 98 = Psalt. s. XII, Brev. 100 = Psalt. s. XII, Brev. 121 = Epistolar s. XII, Brev. 123 = Graduale und Sacram. s. XII, Brev. 126 = Evangelistar s. XII, Brev. 128 = Collectar s. XII, Hist. fol. 415 = Usuard. Martyrol. s. XII, sämtliche letztgenannten aus Zwiefalten; H. B. I. Ascet. 55 = Antiphonar s. XII aus Weingarten; H. B. I. Ascet. 235 = Epistolar s. XII aus Weingarten (Eintrag auf Bl. 1^r oben: Monasterij Weingartt. ao. 1630, danach wohl aus Konstanz; im Konst. Katal. von 1343 jedoch nicht aufzufinden); H. B. I. Ascet. 236 = Sakramentar mit Antiph. und Lekt. s. XII, 240 = Liber litaniarum et benedictionum s. XIII, H. B. II. Bibl. 24 = Landgrafenpsalter s. XIII, wie die vorhergehenden aus Weingarten (hergestellt 1211/3 für Hermann von Thüringen); H. B. II. Bibl. 25 = Psalterium feriatum s. XIII aus Weingarten und Konstanz; H. B. II. Bibl. 30 = Psalt. c. glossa s. XII, 40 = Evangeliar s. IX, H. B. XV. Wirt. 66 = Evangelistar s. XIII, die letzten wieder aus Weingarten. [271]

Reginald Maxwell Woolley, *Catalogue of the Manuscripts of Lincoln Cathedral Chapter Library* (Oxford Univ. Press 1927). Die hier verzeichneten liturg. Hss. der Kapitelsbibliothek von Lincoln sind folgende: A. 5. 5, Missale Gilbertinum s. XII/XIII, dessen vollständige Beschreibung der Verf. dieses Katalogs in seiner Ausgabe des Gilbertiner Ritus I (H. Bradsh. Soc. 1921) gegeben hat; C. 5. 11, Psalterium s. XIII; A. 6. 13, Horae s. XV; A. 6. 17, Horae (Orléans) s. XV; A. 6. 15, Liturg. Offizien s. XV; C. 4. 3, Ordinarius von York s. XV; Nr. 112 = monastisches Brevier s. XV. Weiterhin finden sich in einer unter Nr. 298 zusammengestellten Fragmentensammlung: 1. zwei kleine Blätter (nicht aufeinanderfolgend) eines Antiphonars mit Noten (s. X/XI); 2. zwei Blätter eines Zisterzienser-Missale (s. XIII); 3. zwei nicht aufeinanderfolgende Blätter eines Missale s. XIV; 4. zwei Blätter eines Graduale von Sarum (s. XV); 5. zwei Blätter eines Breviers s. XV; 6. ein Blatt von einem Brevier s. XIV; 7. ein Blatt von einem Kalendarium aus einem liturg. Buch von York s. XIV; 8. zwei nicht aufeinanderfolgende Blätter von Horae B. M. V. s. XIV; 9. zwei Blätter eines liturg. Buches s. XIII; 10. ein Blatt eines Primer¹ (s. XIV/XV), enthaltend die Monate Nov. und Dez. des Kalendariums. Der Index des Katalogs gibt eine Anzahl von Gebeten und Andachten teils in englischer, teils in französischer Sprache an. L. G. [272]

A. T. Bannister, *A descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Hereford Cathedral Library* (Hereford 1927). Eine Einführung von 8 Seiten aus der Feder von Montague Rhodes James, eines guten Kenners der englischen Bibliographie, gibt allgemeine Belehrungen über die Bibliotheken der engl. Kathedralen und im Speziellen über die von Hereford. Wir verzeichneten nur drei Hss. oder Teile von Hss., die sich auf die Liturgie beziehen: 1. *Historia de conceptione b. Mariae* (*historia* in liturg. Sinne genommen): Ms. O. 3. IX, s. XIII fol. 114—133 (S. 34 f.);

¹ „Primer“ — der allgemeine engl. Name für ein Andachtsbuch, das vom 13.—16. Jh. das von den Laien gewöhnlich gebrauchte Gebetbuch war (nach H. Thurston in der *Catholic Encyclopedia*).

2. Kopie von *De officiis divinis* des Amalar = O. 5. IV, s. XII (S. 51 f.); 3. Manuale, wahrscheinlich aus Crickadarn (in Breconshire): P. 3. IV, s. XV (S. 131 f.).

L. G. [273]

E. Jörgensen, *Catalogus Codicum Latinorum medii aevi Bibl. Reg. Hafniensis* fasc. II (Kopenhagen 1926). Forts. von Jb. 4 Nr. 308 a. S. 241 ff. Abschluß der liturg. Hss. Doch sind es meist jüngere Hss., die auch inhaltlich den Charakter der Zeit widerspiegeln (z. B. Gl. Kgl. S. 849 fol.: *Hore de beata Maria virgine, H. de s. spiritu, Psalterium B. M. V.*). Wertvoll können die Hss. vor allem durch ihre Beziehungen zu lokalen liturg. Gewohnheiten werden. [273 a]

Ph. Strauch, *Rigaer Handschriftenfragmente* (Mittelalterliche Handschriften. Festgabe für H. Degering [Lpz. 1926] 238—243). Nr. II sind 2 Pergamentstreifen mit Bruchstücken eines mittelniederländischen Breviers s. XIV, entnommen dem Offic. def. des römischen Breviers. Zu Ps. 137, 1 eine Glosse, die an Augustinus anklängt. [274]

C. Coudere, *Les enluminures des manuscrits du moyen âge (du VI^e au XV^e siècle) de la bibliothèque nationale* (Paris 1927). Dieses auf die Kunstgeschichte eingestellte Werk bringt natürlich auch, namentlich in der älteren Zeit, liturg. Hss. zur Sprache. Tafelabbildungen sind beigegeben aus dem Evangeliar Karls d. Gr. s. VIII (S. 50), dem Evangeliar Kaiser Lothars (Ms. lat. 266), S. 54 aus dem Evangeliar der Sainte Chapelle (Lat. 8851) s. XI, aus dem Psalter des hl. Ludwig (S. 56), S. 64 aus dem Brevier Philipps des Schönen (Lat. 1023), S. 69 aus dem Brevier von Belleville (Lat. 10484), S. 74 aus dem Missale Lat. 848 s. XIV (Leroquais II 328), S. 75 aus einem Franziskanermissale Lat. 757 (Leroquais II 361). [275]

C. Oursel, *La miniature du XII^e siècle à l'abbaye de Cîteaux d'après les manuscrits de la bibliothèque de Dijon* (Dijon 1926). Für uns kommt verhältnismäßig wenig in Betracht. S. 14 f. wird gesprochen von der Gleichförmigkeit der liturg. Bücher bei den Zisterziensern. Von den abgebildeten Hss. ist zu nennen der Psalter des hl. Robert (Ms. 30) und das Legendarium von Cîteaux (Mss. 641/2). [276]

K. H. Rother, *Das Handschriftenverzeichnis der Augustiner-Propstei Schöneberg (in Schlesien) vom Jahr 1423* (Zschr. d. Ver. f. Gesch. Schlesiens 59 [1925] 102—124). Von den im J. 1423 verzeichneten Hss. sind heute noch 15 erhalten. Es sind auch einige liturg. Bücher darunter, vor allem Passionalien und Evangeliiarien. Eine Notiz verzeichnet einen Hymnus *Ara dei porta spei* (An. hymn. 32 S. 17 f.); eine andere Notiz (S. 113) spricht *de sanguinis minuendi salubritate et de diebus, quibus phlebotomia uti conveniat* (vgl. L. Gougaud Jb. 4 Nr. 446). [277]

A. Sturm O. S. B., *Windberger Schrifttum von der Gründung des Klosters bis zum Ausgang des Mittelalters* (Ostbayr. Grenzmarken 15 [1926] 105—111; 142—154). Das erste bayrische Norbertinerkloster, auf der Höhe des MA gestiftet, zeigt ein reges literarisches Leben (vgl. Bücherverzeichnis s. XII bei Manitius, N. A. 32 [1907] 246 ff.); aus Windberg stammt eine berühmte Interlinearversion der Psalmen in Cod. Mon. germ. 17. Im Anschluß an die Psalmen teilt der Übersetzer Gebete mit, ursprünglich lateinisch und dann ins Deutsche übertragen. Die dabei verwendeten Ausdrücke stammen aus der liturg. Sprache, teilweise aber sind sie bisher noch nicht quellenmäßig untersuchtes Sondergut der Hs. Der ganze Aufbau ist aber doch liturgisch gehalten; so klingt bei der Oration zu Ps. 103 (S. 108): *Urmurig almahtic got du der wouchere mit deme richen die erde durren hast gesattet, gib uns mit geistlichem muote die ufvait diner guotliche schowen, daz so dich in den himilen wir ufsehen, dei inimerane der sint himilisciu wir denchen* — die Kollekte von Himmelfahrt an. Freilich ganz germanisch ist der Zusatz des „Erdwuchers“. Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch bei anderen Orationen machen. Das liturgische *dilatate*, vom Weitmachen des Herzens gesagt, „ist beinahe ein Lieblingswort des Windberger Beters“. Vielleicht war es nach Sturms Vermutung Abt Gebhard von Bedenburg, dessen Büchersorge, auch in liturg. Beziehung, be-

sonders hervorgehoben wird. S. 144 wird von Cod. 22 201 gesprochen, der u. a. auch eine Liste der von Gebhard angeschafften Bücher enthält. Wenn von dem Gedicht *Fata monent* ... auf fol. 256 gesagt wird, es beziehe sich wohl auf die Italienzüge Barbarossas, so ist das ein Irrtum. Das Gedicht ist frühestens s. XIII e eingetragen, wie der Schriftvergleich zeigt, und enthält die bekannten Streitverse zwischen Friedrich I. und Papst Innozenz (vgl. O. Holder-Egger, N. A. 337).

[278]

E. G. Millar, *La miniature anglaise du X^e au XIII^e siècle*; trad. de l'anglais par M. E. Maitre (Paris et Bruxelles 1926). In diesem Prachtwerk ist auch von vielen liturg. Hss. die Rede; wenn auch im allgemeinen der Hauptton gelegt ist auf die kunstgeschichtl. Entwicklung der Miniaturen in England und die Stellung dieses Landes innerhalb der abendländischen Miniaturmalerei, so kann aus den kunstgeschichtl. Verhältnissen der einzelnen Hss. doch auch Licht auf die Verhältnisse der darin enthaltenen liturg. Dinge fallen. So ist z. B. bei einer der frühesten hier in Betracht kommenden Hss., dem Psalter des Königs Aethelstan (925—940), interessant, daß er vom Kontinent aus an den König gelangte, wie denn damals die dynastischen und daher kulturellen Beziehungen zwischen dem Inselland und dem Festland überhaupt sehr rege waren. Weiterhin ist die Rede S. 6 über das Evangelarium von Ebbo, S. 7 über das Sakramentar des Drogo Oton in Par. bibl. nat. lat. 9428, S. 8 ff. über das berühmte *Benedictionale* des Aethelwold, entstanden 975—980; S. 11 über das *Benedictionale* des Erzbischofs Robert, jetzt in Rouen Ms. Y 7 (es kommen zwei Männer dieses Namens in Betracht), S. 12 das Sakramentar des Robert von Jumièges (Rouen Y 6) s. XI i; S. 15 das Evangeliar von Grimbald, S. 16 den Psalter von Bosworth s. X e, S. 17 den Psalter im Vat. Reg. 12, S. 18 ein Evangeliar im Pembroke Coll. Ms. 301; S. 31 Schenkungen von liturgischen Büchern für das Kloster St. Alban durch Abt Paul (1077 ff.), S. 34 ein Evangeliar im Pembroke Coll. Ms. 120 s. XII; auch aus dem 13. Jh. werden noch einige Liturgica, namentlich Psalterien genannt.

[279]

W. Lampen O. F. M., *Codices liturgici Matellenses* (Eph. lit. 41 [1927] 334—348). Bespricht einige jetzt im Pfarrhof befindliche, aus dem früheren Nonnenkloster, späteren Damenstift Metelen (Kreis Steinfurt, Westf., gegr. 889, aufgehoben 1811) stammende Hss. 1. *Expositio evangeliorum et epistolarum* s. XV. Das Kalendarium enthält einige beachtenswerte Besonderheiten. 2. Prozessionale s. XVII a) *Ordinatio processionis autumnalis*. b) *Ordinatio processionis contra aereas tempestates* (Hagel, Feyr). c) Ein weiterer Teil dieser Hs. enthält Responsorien und Antiphonen *de tempore* und *de sanctis*, auch Hymnen, z. B. von den hl. Patronen Cornelius und Cyprianus (Chev., *Rep. hymn.* 14 035). 3. Ein weiteres Prozessionale (ca. 1671), das auch einen *Ludus paschalis* enthält; der Text wird von L. abgedruckt. Es wäre vielleicht zweckmäßig gewesen, ihn mit anderen Spielen dieser Gattung zu vergleichen und so seine Herkunft festzustellen (vgl. Jb. 6 Nr. 393).

[280]

H. Brauer, *Die Bücherei von St. Gallen und das althochdeutsche Schrifttum* (Diss. Halle 1926). Einen besonderen Abschnitt widmet der Verf. dem liturgischen Schriftwesen S. 18. Unter den *Libri scottice scripti* (Catal. Sang. 728) stehen ein Graduale, ein Missale, zwei Gebetbücher und eine Predigt für den Tag der Unschuldigen Kindlein. Einführung des röm. Ordo, zugleich mit der Abschüttelung des irischen Osterdatums.

[281]

M. Inguanes O. S. B., *Regesto di S. Angelo in Formis* (Tabularium Casinense; Montecassino 1925). Das Kloster S. Angelo ad Arcum Dianae oder in Formis am Berge Tifata bei Capua mit herrlicher Basilika und berühmten Fresken wurde 1072 von Richard I., Fürsten von Capua, dem Abte Desiderius von Montecassino geschenkt; diese Schenkung wurde 1078 durch den hl. Papst Gregor VII. bestätigt. Die Regesten betreffen zum Teil die Verleihung von Privilegien durch Päpste und Bischöfe; zum größeren Teil sind es Schenkungsurkunden. S. 215 f. ist ein Inventar

der Codices des Klosters abgedruckt: Codices der hl. Schrift, Homilien, auch liturg. Bücher, z. B.: *Salteria XX. ymnaria III. Processionaria IX. Sequentiale I. Antiphonaria diei III. Antiphonaria de nocte II. Sacramentorum III. Missalia II. Matricule III. Orationalia II. Orationalia defunctorum II. Breviaria II. Testus evangelia de nocte II. Nocturnales II. Oracionale de quadragesima I. Nocturnale parvum cum orationale I. Oracionale de benedicenda aqua I.* H. H. [282]

T. F. O' Rahilly, *The history of the Stowe Missal* (Ériu 10 [1926] 95—109). Der Aufsatz fügt einige genauere Erläuterungen zu den Ergebnissen des letzten Herausgebers des St.-M., George Warner, jedoch nur über die Wanderungen der Hs. Wahrscheinlich geschrieben im Kloster Tallaght bei Dublin zwischen 792 und 812, findet man dann das Missale in der Abtei Lorrha im N. der Grafschaft Tipperary s. XIV e, wo es vielleicht seit XI m war. Im 18. Jh. wurde es wiedergefunden von einem gewissen O' Kennedy, dem Besitzer der Reste des alten Lorrha. Die Hs. kam dann in Besitz des Marquis von Buckingham, der es zu Stowe in der Bibliothek seines Schlosses aufbewahrte; daher der Name des berühmten irischen Meßbuchs. L. G. [283]

V. Leroquais, *L'Ordo Missae du sacramentaire d'Amiens* (Eph. lit. 41 [1925] 435—445). Das Sakramentar von Amiens, jetzt im Cod. Par. Bibl. nat. Lat. 9432 s. IX (in der Literatur mehrfach erwähnt), enthält den ältesten vollständigen Text eines *Ordo Missae*, nachdem vorher in einigen gelasian. Sakramentarien nur stückweise derartige Gebete aufgetaucht waren. Solche Gebete sind ja, wie L. S. 438 betont, privaten Ursprungs und waren von Diözese zu Diözese oft sehr verschieden. Erst in den frühesten franziskanischen Missalien (s. XIII) finden wir sie in der heutigen Form, in der sie dann die Liturgiereform Pius' V. verpflichtend machte. Der hier veröffentlichte Text zeigt jedoch schon z. T. eine große Verwandtschaft mit dem heutigen, so daß L. die Vermutung wagt, ob nicht die Gegend von Amiens grundsätzlich als der Ausgangspunkt unseres *Ordo* betrachtet werden darf. [284]

W. Lampen O. F. M., *Codex liturgicus Novocastrensis* (Eph. lit. 41 [1927] 549—565). Es handelt sich wieder um das Missale von Nienborg; vgl. den Aufsatz Jb. 4 Nr. 334, den ich aber hier nirgends zitiert finde. S. 549 darf nicht gedruckt werden: *mösterio* = *monasterio*. Es werden dann einzelne Besonderheiten herausgehoben, so von der 1. Weihnachtsmesse, vom Aschermittwoch, der Karwoche, Himmelfahrt (Sequenz *Summi triumphum regis*), Pfingstoktav, Fer. II post. Oct. Pent.) (*agitur memoria omnium animarum fidelium*). Aus dem Commune Sanctorum erwähnt L. das Fest des hl. Nikolaus, Conceptio B. M. V., S. Ludgerus, S. Marcus (*secunda Missa de Litanis*), S. Florianus (und seine ev. Beziehungen zu Münster!), S. Servatius, S. Bonifatius, 10 000 Martyres (Acacius et socii eius), Septem dormientes, Visitatio B. M. V. cum octava, S. Kilianus, translatio S. Benedicti, Divisio apostolorum, S. Arnulphus (ep. Mett.), S. Liborius, S. Germanus (ep. Antiss.), Adventus s. Walburgis (soror S. Bonif.), S. Oswaldus (vgl. Nr. 359), S. Magnus (Mart.), S. Victorinus, S. Mandelberta (Äbtissin von Maubeuge † ca. 705), S. Leonardus, S. Willibrordus (ep. Traiect.), S. Brictius (ep. Tur.). Es folgen dann allgemeine Kollekten de Sanctis und einige bekanntere Messen, auch eine Messe: *Si enim credimus* (vgl. Nr. 333); dann noch eine Zusammenstellung von Sequenzen. Ferner erwähnt L. noch einen andern Cod. s. XV, ebenfalls in Nienborg, allerdings nur 15 Seiten enthaltend, davon eine Antiphona in hon. S. Pauli und ein Officium defunctorum. [285]

A. Bömer, *Ein gotisches Prachtmissale Utrechtscher Herkunft in der Universitätsbibliothek Münster i. W.* (Mittelalterliche Handschriften. Festg. f. Herm. Degering [Lpz. 1926] 29—41). Cod. Monast. Univ. Bibl. 347, seit 1823 in der Univ.-Bibl., früher in der Dombibliothek. Schrift und Bilder deuten auf das zweite Viertel des 15. Jh.; ursprünglich war er wohl im Besitz des Johann von Hoya († 1574). Die Liturgie weist an einer einzigen Stelle auf das Bistum Münster hin. Mit Hilfe des Tafelwerks von By vanck-Hoogewerft wird Utrechtsche Herkunft fest-

gestellt. Es ist ein Missale plenum mit einer mehrfach erweiterten Auswahl der Messen, für einen höheren Geistlichen bestimmt, der nur an gewissen hohen Festen zu zelebrieren pflegte. [286]

M. Grégoire O. S. B., *Le missel Romain formé en France au VIII^e siècle est-il le prototype de notre livre de messe?* (Quest. lit. et par. 11 [1926] 258—266). 3. Artikel; Forts. der in Jb. 6 Nr. 306 angezeigten Studien. Die Ergebnisse dieses Artikels werden auf S. 256 zusammengefaßt. 1. Der *Comes Alcuini* stellt mit seinen Sonntagsperikopen nach Pfingsten und den Fastendonnerstagen eine besondere Redaktion dar, der Alkuin seine ganz persönliche Note aufgedrückt hat. 2. Der „Index von Würzburg“ in seiner gegenwärtigen Gestalt stellt den ursprünglichen Zustand des röm. Lektionars dar. Von ihm hängt Alkuin ab. 3. Der *Comes* von Murbach gibt das Lektionssystem des von Tommasi (Palat. Bibl. in Vat. Ms. n. 497) hg. Lektionars wieder, mit dem auch das *Missale Hadrianum* teilweise übereinstimmt. 4. Das römische Missale Pius' V. stimmt für seine Lektionen *de tempore* überein mit dem Miss. Rom., das $\frac{3}{4}$ Jh. früher zu Mailand gedruckt wurde, mit wenig Änderungen. Das Mailänder Missale aber gibt sich als Zeugen des Kurialgebrauchs und gibt seinerseits das Lektionar der Lateranbasilika wieder. Dieses Lektionar aber hat eine Lektion in festo corporis Christi, ist jedoch auch der Hüter des von der röm. Kurie befolgten Gebrauchs. Sein Ferialsystem findet sich unter den Quellen, die Helisachar ausgebeutet hat, um sein Supplement der Lektionen *infra hebdomadam* zu kompilieren. [287]

M. v. Zalán O. S. B., *A Pray-Kodex Forrásaihoz* (Magyar Könyvszemle 23 [1926] 246—278). Der hier besprochene Cod. des ungarischen Nationalmuseums in Budapest (Sign.: Nyelvemlékek Nr. 1) enthält nicht nur das älteste Sprachdenkmal Ungarns (eine Leichenrede), sondern ist das älteste ungarische Sacramentarium s. XII/XIII. Das Sakr. enthält 1. Teile des Kalendars; 2. den Cysiojanus (umgearbeitet, jedoch schon vor 1228); 3. eine Meßerklärung, die sich auf eine westliche *expos. miss.* zurückführen läßt; 4. ein Alkuin-Fragment; 5. Synodalbeschlüsse, um 1100 entstanden, und 6. den Micrologus des Bernoldus von Konstanz, dessen Text mit 2 Ausnahmen identisch ist mit dem Text bei Migne. [288]

K. Mohlberg O. S. B., *Das älteste Sakramentar Ungarns und eine wiedergefundene Micrologus-Handschrift* (Eph. lit. 41 [1927] 67 f.) weist auf die Bedeutung des von Zalán (Nr. 288) gefundenen Micrologus-Textes hin, der schon in den *Leges ecclesiasticae Hungariae* Tom. II (Claudiopoli 1827) 130—196 von Batthyany veröffentlicht wurde. [289]

M. v. Zalán O. S. B., *A Pray-kodex benedictiói* (Die Benediktionen des Pray-Kodex (Magyar Könyvszemle = Ungar. Zeitschrift f. Bibliographie 1927, 44—66). Die Benediktionen, wie sie sich in den ma. liturg. Hss. Ungarns finden, sind bisher noch wenig beachtet worden. Z. veröffentlicht aus der ältesten liturg. Hs. (Pray-Kodex, um das Jahr 1200) die seltener vorkommenden Benediktionstexte, nämlich: 1. *benedictio in periculo partus*; 2. *b. thalami*; 3. *b. baculorum et perarum perigrinantium*; 4. *b. cinerum*; 5. *ordo in ramis palmarum* mit Prozessionsordnung, die dramatischen Charakter hat; 6. *ordo in sancto Sabbato* (Feuerweihe, Weihe der Osterkerze, Wasserweihe); 7. *b. agni, lardi, carnis, volucrum, casei, ovorum communis* (am Osterfeste); 8. *b. ignis et candelarum* am 2. II. (die dabei gesungene Präfation: *Quia per serenissimam ac placidissimam*, welche Franz, Die kirchl. Benediktionen des Mittelalters nur in 4 Hss. gefunden hat, steht auch im Némethnyvári Missale aus dem 13. Jh.); 9. *b. uvarum* (6. VIII); 10. *b. lapidum fundamentalium ecclesiae*; 11. *b. coemeterii*. Nr. 1, 3 und 11 sind im Kodex von späterer Hand eingetragen. Den Schluß bilden die in Klöstern gebräuchlichen Benediktionen, nämli. *b. super mensae fratrum*; *b. super egredientes fratres hebdomadinae post matutinas*; *b. super ingredientes*; *b. in monasterio*. Das Sacramentarium des Pray-Kodex war jedenfalls für ein Kloster bestimmt; in der *b. cinerum*

et b. candelarum finden sich Anklänge an benediktinische Consuetudines. Der Verf. scheint einen für den Säkularklerus bestimmten Ordo für Mönche umgearbeitet zu haben; so erklären sich viele Ausdrücke, die sich auf den Weltklerus beziehen. Teile des Ordo, die im Pray-Kodex enthalten sind, finden sich auch im 10. Missale der Kapitelsbibliothek zu Pozsony (um 1341) und im 94. Missale des Nationalmuseums zu Budapest (15. Jh.); beide stammen aus Pozsony; besonders letzteres stimmt an vielen Stellen auffallend mit dem Pray-Kodex überein; wahrscheinlich kam dieser schon früh, spätestens am Anfange des 15. Jh. nach Pozsony. Die Benediktionen und Orationen verraten deutschen Einfluß und gehen in ihrer jetzigen Gestalt nicht über den Anfang des 12. Jh. zurück. H. H. [290]

M. v. Zalán O. S. B., *A Pray-kódex föltámadási szertarsásei és misztérium drámája* (Die Auferstehungszeremonien und eine Osterfeier im Pray-Kodex) (Pannonhalmi Szemle 2 [1927] 97—104). Der Pray-Kodex im Museum von Budapest, ein Sakramentarium, wahrscheinlich aus dem Kloster von Boldoa, enthält u. a. ein Osterfestspiel, wie solche ehemals am Ostermorgen zwischen Matutin und Laudes stattfanden; die Feier endete mit einer Predigt an das Volk nach den Laudes. Unabhängig davon ist die Prozession vor der Terz nach der Wasserweihe; in der Oratio nach der Prozession wird außer der seligsten Jungfrau der hl. Johannes der Täufer erwähnt, der Patron des Klosters von Boldoa war. Die Mysteriendramen findet man gewöhnlich im Ordinarius, Brevier, Antiphonarium, Troparium oder in den Consuetudines; es ist eine Ausnahme, wenn das Spiel wie im Pray-Kodex in ein Sakramentarium aufgenommen ist; es mag aus den Consuetudines oder dem Ordinarius in den Kodex gekommen sein, da es längere Brevierteile enthält. Z. glaubt, daß das Mysteriumdrama des Pray-Kodex deutschen Ursprungs sei; doch will er das nicht als absolut sicher behaupten. H. H. [291]

Th. Klauser, *Ein vollständiges Evangelienverzeichnis der römischen Kirche aus dem 7. Jahrhundert erhalten im Cod. Vat. Pal. 46* (Röm. Quart.-schr. 35 [1927] 113—134). Vergleicht den von C. Silva-Tarouca S. J., *Giovanni Archicantor* (vgl. Jb. 4 Nr. 308) S. 218 und A. zu S. 204 erwähnten palat. Perikopenkodex mit dem Capit. Evangeliorum des Cod. Mp. th. fol. 62 der Würzburger Univ.-Bibl. Der vatik. Cod., der aus einem Evangelientext und einem Capit. lect. besteht, ist, wahrscheinlich (?) ganz, von einem gewissen Jonatham clericus geschrieben und wohl, wie sich aus gewissen Festen schließen läßt, im 3. Viertel des 7. Jh. in Ostfrankreich, um Autun. Gegenüber dem unvollständigen Würzburger Codex hat er auch noch den Schluß des Kirchenjahres bis zur Weihnachtsgil; diesen vergleicht Kl. mit dem Rheinauer und Speyrer Kapitulare sowie mit dem Evangelienbuch des Aachener Münsters. Besonders merkwürdig am Pal. ist die Anführung von 3 Skrutinien, während bald darauf, wie mehrere Ordines bezeugen, 7 Skrutinien auftauchen. [292]

P. Ruf, *Das Evangelienbuch des Bischofs Anno von Freising* (Kal. bayrschwäb. Kunst 1925 S. 4 ff.). Vgl. bes. die Einleitung zum Johannesevangelium S. 5. [293]

J. Kirchner, *Das Staveloter Evangeliar der preußischen Staatsbibliothek* (Mittelalterliche Handschriften. Festgabe für H. Degering [Lpz. 1926] 160—171). Es handelt sich um Cod. Ham. (= aus der Samml. Hamilton stammend) 253, ein Evangeliar aus dem Kloster Stavelot bei Lüttich s. IX e, ein interessantes Beispiel karolingischer Buchausstattung. K. beschreibt die Hs., dann mit Beziehung auf das von P. Corssen, *Die Trierer Ada-Handschrift* (Lpz. 1889) gegebene Schema die Kapiteleinteilung, die einleitenden Stücke, den Comes; die Kollation führt auf die turonische Hss.-Gruppe. S. 164 ff. wird die künstlerische Ausstattung beschrieben. Es wird ein stilistischer Zusammenhang mit dem Ebo-Evangeliar der Reimser Schule konstatiert. Zum Schluß wird auch noch die Schrift untersucht und vermutet, daß das Evangeliar in Stavelot entstanden sein kann und zwar als

ein Werk der karolingischen Spätzeit, in der verschiedene Stilarten (frankosächsisch und Reims) sich mischen. [294]

J. Kirchner, *Die Heimat des Egino-Codex* (Arch. f. Urkundenforsch. 10 [1926] 111—127). Nicht nach der Reichenau, sondern nach Verona ist der Ursprung zu verlegen. Die Miniaturen sind nach K. Arbeiten eines fränkischen Künstlers, der in Verona weilt und sich durch die oberitalienischen Mosaiken anregen läßt. [295]

G. Leidinger, *Ein verlorenes Evangeliarium mit Buchmalereien aus der Zeit Karls d. Gr.* (Monatsh. f. Bücherfreunde u. Graphiksammler [1925] 123—137). Ausgehend von den dem Alchvine zugeschriebenen Versen im Par. bibl. nat. lat. 5577, zum erstenmal gedruckt von Stephan Baluzius, die von einer verlorenen Prachth. handeln, setzt sie L. zunächst in Vergleich zu den Gedichten im Cod. aur. von St. Emmeram. (Ich glaube jedoch, daß meine Vermutung in Jb. 5 S. 262 A. 1 nicht davon beeinträchtigt wird.) Es zeigt sich: „Es sind so starke Verschiedenheiten vorhanden, daß sicher nicht die Rede davon sein kann, die Pariser Verse seien aus jenen des Cod. aur. ausgezogen.“ Sie scheinen einem Evangeliar angehört zu haben, das selbständig gestaltet war. Man kann im Gegenteil zu dem Schluß kommen, daß dieses verlorene Evangeliar mit den Pariser Versen unter Karl d. Gr. (wirklich von Alchvine?) hergestellt worden sei und der Cod. aur. nicht nur für die Verse, sondern auch für die Darstellungen das verlorene Prachtevangeliar zur Vorlage gehabt habe. Dagegen ist die Ansicht Jul. Schlossers, der von einer wörtlichen Kopie spricht, abzulehnen. Die Anordnung der Bilder war eine andere. Das Ergebnis L.s ist: „Vorlage wichtiger Teile des Cod. aur. war ein für Karl d. Gr. hergestelltes Evangeliarium, zu welchem Alchvine die Tituli gedichtet hat. Es ist wohl in der Schreibschule St. Martin in Tours hergestellt worden.“ [296]

Pujol i Tubau, *El manuscrit de la Vulgata de la catedral d'Urgell* (Butlletí de la Biblioteca de Catalunya 6 [1920—22] 98—145). Eine Vollbibel, die dem Matth.-Ev. ein (heute am Schluß leider verstümmeltes) Capitulare evangeliorum voranschickt. Dieses druckt der Verf. S. 136—144 ab samt einer eigenen Einleitung, die sich um die Einordnung des Textes in die noch nicht ausreichend erfaßte geschichtliche Entwicklung der evangelischen Perikopenlisten bemüht. Das Cap. ist vermutlich nach verschiedenen Vorlagen zusammengestellt oder nach einem stark interpolierten Texte kopiert. Zweifellos auf fränk. Boden, wie auch P. gesehen hat. Die Festreihe, die Monats- und Tagesangaben vermissen läßt, beginnt mit der Mitternachtsmesse an Weihnachten und bricht mit dem Feste des hl. Saturninus (29. XI.) ab. Die älteste Ordnung, so wie sie uns im Pal. lat. 46 und in der bekannten Würzburger Liste vorliegt, ist noch wenig verwischt. Auch das Sonntagssystem ist noch das von dort bekannte. Stationsangaben fehlen. Auffallend ist die häufige Anführung einer zweiten Perikope für die *feriae VI* und den Samstag. Die so vielen fränkischen Listen eigene zweimalige Anführung der *fer. IV, VI* und *VII* in der 2. Woche nach Pfingsten findet sich auch hier. An bemerkenswerten Festen kennt die Hs. *cathedra Petri* (zwischen Gregor und Annuntiatio), die *sollemnia depositionis s. mariae* und das Fest der hl. Xystus, Secundus, Felicissimus und Agapitus. Nach dem paläograph. Befunde dürfte die Hs. noch in die 1. Hälfte des 9. Jh. gehören. Th. Kl. [297]

L. Grünenwald, *Die goldene Handschrift von Speyer, ein Geschenk des Kaisers Heinrich III. von 1046* (Pfälzer Museum 40 [1923] 108—116). Es handelt sich um den Cod. aur. Spirensis, ein Evangeliar, jetzt in der Eskorialbibliothek. Die Hs. wird genau beschrieben und ihr Schicksal geschichtlich dargestellt. [298]

Ad. Schmidt, *Ein Evangeliar aus St. Jakob in Lüttich* (Zentralbl. f. Bibliothekswesen 42 [1925] 265—268). Ein Evangeliar s. XI in Darmstadt mit Elfenbeintafeln stammt aus St. Jakob in Lüttich (vgl. P. Volk O. S. B., Jb. 5 Nr. 331). [299]

Pujol i Tubau, *El 'Liber Comes' de la parroquia d'Encamp* (Butlletí de la Bibl. de Catalunya 7—9 [1920/2, ersch. 1925] 319—329). Eine Hs. von 156 Bl.

(140 × 190 mm) (die Schrift weist nach s. XII) mit katalonischen Interlinear-glossen des 13. Jh.; unvollständig. Inc.: <Conver>tendum cor patrum ad filios et cor filiorum ad patres eorum... Das ist die Epistel von Purificatio. Es folgen 141 Nummern und zum Schluß: *Incipiunt lectiones mensi decimi. Lc. Erit in novissimis diebus...* J. V. [300]

A. Wilmart O. S. B., *Le lectionnaire de St. Père* (Speculum 1 [1926] 269—278). Vollständiger Abdruck der schon in den Comptes rendus de l'Ac. des Inscr. et B.-L. 1925, 290 ff. gekürzt wiedergegebenen und Jb. 6 Nr. 295 besprochenen Abhandlung.

Th. Kl. [301]

J. Collijn, *Kalendarium Munkalivense, ein schwedisch-norwegisches Birgittiner Kalendarium* (Festgabe f. H. Degering [Lpz. 1926] 82—92). Cod. B IV 1 des Metropolitankapitels in Prag s. XV ist ein lat. Psalterium nebst Gebeten, ein Werk der Birgittinernonne Birgitta Sigfusdatter im Kloster Munkaliv (Blütezeit 1427—55) bei Bergen, eine Hs. von hohem künstlerischen Wert. Bl. 1—7 enthält ein Kalendarium. Munkaliv scheint nach dem Vorbild von Vadstena eine rege literarische Tätigkeit entfaltet zu haben. Das Psalt. ist jedenfalls vor 1455 entstanden. Nach der Säkularisation des Klosters (1531) kam der Cod. nach Vadstena und dann in den Besitz des Jacobus Typotius, des Sekretärs Johanns III. von Schweden, der seinem Herrn bei dessen liturgischen Bestrebungen behilflich war. Mit Typotius ist dann die Hs. auch nach Prag gewandert, als er der Historiker Rudolfs II. wurde. S. 86 f. folgt der Druck des bisher noch nicht untersuchten typischen Birg.-Kalendars, was vor allem aus den speziell birgittinischen Feiertagen hervorgeht: 28. V. *Translatio b. Birg.*, 23. VII. *Natale b. Birg.*, 7. X. *Canonizacio b. Birg.*, 14. X. *Oct. b. Birg.* Ein hoher Festtag war auch 16. X.: *Fest. dedic. mon. Walzstenensis*. Zur näheren Untersuchung des Kal. zieht C. noch an: Berlin Stadtbibl. Cod. theol. 4071, ein lateinisch-schwedisches Gebetbuch aus Vadstena (nach 1470); Uppsala Un.-Bibl. Cod. C 479, Brevier aus Vadstena 1493; Stockholm Kgl. Bibl. Cod. A 80, schwedisches Gebetbuch der Birgitta Andersdotter 1520 und Pergamentblätter von den Rechnungsakten Östergötlands 1604/5 im Kammerarchiv zu Stockholm mit einem Kalendarium aus Hamburg. Der Vergleich ergibt, daß das Kal. Munk. das älteste ist. Der schwed. Birgittinerkalender lehnt sich an den des Bistums Linköping an, was sich besonders in den Graden der einzelnen Heiligenfeste (z. B. Henricus ep. et m., Ansgar, Eskil, Kanut u. a.) äußert; interessant die Feste der hl. Anna, des hl. Joseph (19. III.); nur in Munk. gibt es ein *festum Timothei* (24. I.). Dänischer Einfluß liegt im Kal. Munk. nicht vor, obwohl das Kloster bei der Gründung dem dänischen Kloster Maribo untergeordnet war; ebenso wenig kann von einem Einfluß des norwegischen Heiligenkalenders die Rede sein; überragend ist nur der Einfluß von Vadstena, wie denn die Verbindung zwischen beiden Klöstern überhaupt sehr rege war, ein Umstand, der im sog. „Birgittin-Norwegischen“ sogar sprachliche Spuren hinterlassen hat. [302]

P. Guerrini, *Il Salterio inglese miniato della Queriniana di Brescia* (Riv. di Archeol. Crist. 3 [1926] 287—296). Die von Kard. Angelo Maria Quirino angelegte Bibliothek in Brescia besitzt unter anderen wertvollen Codices ein gallikan. Evangeliiar aus dem 10. Jh. und ein englisches Psalterium aus dem 14. Jh. Diese Hs. enthält das Kalendarium, Psalterium, die Cantica, ferner Te Deum, Benedicite, Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis, Quicunque, die *letania cum precibus*, die *vigilie mortuorum*, und auf 2 Blättern von anderer Hand (16. Jh.) eucharistische Gebete und Prosen (*Ave verum, Cano honorem Christo vendito* usw.). Besondere Bedeutung hat der Codex wegen der fein ausgeführten Miniaturen: so ist z. B. im S des *Salvum me fac Deus* Jonas mit dem Fisch dargestellt, im D des *Dixit Dominus* die Dreifaltigkeit; im C des *Cantate Domino canticum novum* sitzt auf einem Throne eine gekrönte Königin im Purpurmantel, vor ihr kniet ein Mönch mit roter Kapuze (Kardinal?), der ihr eine lange Rotula und musikalische Noten

entgegenstreckt. Guerrini glaubt hier eine bildliche Darstellung der Tradition, welche dem hl. Bernhard das Salve Regina zuschreibt, zu finden, falls der Mönch nicht identisch ist mit dem englischen Dichter und Musiker Stephan Langton (1160—1228), Kard. und Erzb. von Canterbury, der als Verfasser vieler ma. Hymnen und Sequenzen gilt. Im Kalendarium sind außer den alten Festen der röm. Kirche viele Feste engl. und französ. Heiligen aufgenommen, Lokalfeste, die sich auf England, die Normandie und den liturg. Zyklus von Tours beschränken; zu den größeren Festen gehört St. Martin und St. Benedikt. In der Litanei sind den bekannten Heiligen der röm. Litanei hinzugefügt St. Dionysius und St. Mauritius unter den Märtyrern, die hl. Gildardus, Medardus, Albinus, Eusebius, Svitinus, Birinus unter den Confessores, St. Genovefa, Afra, Editha unter den hl. Frauen. Unter den Invokationen findet sich eine besondere: *Ut episcopos et abbates nostros et omnes congregationes illis commissas in sancta religione conservare digneris*. Das Psalterium stammt demnach aus einem engl. oder breton. Benediktinerkloster, wahrscheinlich aus Ely bei Cambridge, wie bereits 1903 der engl. Liturgiker A. M. Bannister annahm; es wurde nicht vor 1320, als der ins Kalendarium aufgenommene hl. Thomas von Hereford kanonisiert wurde, geschrieben.

H. H. [303]

Millares, *El codice toledano 33, 2 y el Emilianense 47* (Homenaje a Menendez Pidal III 501—507). Nach dem Verlust der Hs. von Toledo gab es noch eine vollständige Abschrift von Palomares, auf Befehl von P. Buriel: *Codex mozarabicus in quo continentur officia de S. Martino, S. Aemiliano et de Assumptione B. Mariae virginis ex vetustissimo membranaceo*. Férotin glaubte die verlorene Hs. mit dem Emilianense 47 identifizieren zu dürfen; De Bruyne (Rev. Bén. 1904, S. 9—26) nahm diese Gleichsetzung nicht an. M. gibt eine genaue Beschreibung des Ms. Emil. und glaubt einen entscheidenden Beweis gegen die von Férotin angenommene Identifikation zu finden, indem er eine Faksimile-Reproduktion einer Seite des Ms. von Palomares gibt (der ein sehr gewissenhafter Kopist war), die als Vorlage eine Hs. des 10. Jh., aber ganz verschieden vom Emilianense, voraussetzt.

J. V. [304]

Pujol i Tubau, *El breviari de Cuixà* (Ebda S. 329—340). Genaue Einzelbeschreibung des Textes der (heute verschwundenen) Hs. des Breviers von Cuixà durch den Mönch Guillermus Costa 1649. Die Hs. wäre dem 13. Jh. zuzuteilen. P. überträgt den Index der Hs., der von diesem Mönch von Cuixà hergestellt wurde, mit den vollständigen Lektionen des Breviers für das Fest des hl. Bischofs Ermegandus von Urgel.

J. V. [305]

A. Dold O. S. B., *Liturgiefragmente aus den beiden Palimpsesten Cod. Aug. CXCv und Clm. 14 429* (Rev. Bén. 38 [1926] 273—287). Im Reichenauer Cod. findet D. unter einer irischen Schrift des 9. Jh. nach vielen Anstrengungen liturg. Texte in einer irischen Halbunziale des 7. Jh., Stücke von 3 oder 4 Gebetstexten, die wohl alle zur Verehrung der hll. Märtyrer geschaffene Formeln darstellen. Der Wert dieser Stücke liegt nach D. darin, daß sie Gedankengänge darbieten, die geeignet sind, einen Einblick zu gewähren, welche Momente die Gestalter der vorliegenden Liturgie gerade in bezug auf die Verehrung der Märtyrer beschäftigten: *probatio* Voraussetzung der *gloria*; diese gipfelt in der *firma habitatio*. Ein Gebet zeigt Parallelen zur Palmweihepräfation (vgl. Jb. 2, S. 107—110; 3, 120; 4, 183—5). *Illorum fidei et passionis participes esse mereamur* — ein Nachklang aus der Verfolgungszeit? Aus dem Münchener Cod. (aus St. Emmeram zu Regensburg) hat früher schon P. Lehmann entziffert, was an Gebete des *Missale Gothicum* erinnert, geschrieben s. VII. Die von D. neu gefundenen Stücke schränken die Annahme einer Verwandtschaft mit dem Gothicum freilich etwas ein. Sie enthalten Eigentum, ohne daß festgestellt werden könnte, woher dieses stammt, oder auch, welcher Schrift die Priorität zukommt, dem Got. oder den neuen Palimpsest-

fragmenten. Es werden sodann die Bruchstücke von 12 Gebeten abgedruckt und Erläuterungen dazu gegeben. Einige Formeln klingen ganz seltsam, z. B. der Anfang von 3.: *Agius pater sce conditor universorum ds.*; 4. (*praefatio missae*) identisch mit der Weihnachtspräfation des Miss. Goth.; 6. deckt sich mit dem Text der meisten Palmweihpräfationen, enthält aber das Wort *martyrum* nicht; 7. bringt Reste für das Fest der Unsch. Kinder; 8. ein sehnsüchtiges Gebet an Maria (liturgisch?) mit Anspielungen aus der apokryphen Jugendgeschichte Jesu; 11. Präfation mit Anklängen an die Präfation des hl. Stephanus im Miss. Goth., gehört aber wie 12 zu einer Totenliturgie. Die Texte sind sicher irischer Herkunft; ob freilich „die von den Iren gern gebrauchten Dreiteilungen“ (S. 286) ein Beweis sind, möchte ich doch dahingestellt sein lassen, da sich das Prinzip der rhetorischen Dreiteilung in der ganzen Rhetorik und Stilistik findet. [306]

A. Dold O. S. B., *Eine Parallele zum Liturgie-Fragment aus Cod. Aug. CXCv in der mozarabischen Liturgie* (Rev. Bén. 39 [1927] 135 f.) (vgl. Nr. 306). Die Parallele stammt aus dem westgot. *Liber ordinum* col. 314. Inc.: *Ds qui sanctos tuos cum mensura probas* (in einem *Ordo votivi pluralis*). Auf Grund dieses Gebetes kann das im Aug. CXCv verbesserte werden. Der Reichenauer Text hat eine Erweiterung, aber die Priorität steht auf seiner Seite. [307]

G. Prado O. S. B., *Textes inéditos de la liturgia mozarabe. Rito solemne de la iniciación cristiana. Consagración de las iglesias. Unción de los enfermos*. Transkription und Kommentar (Madrid 1926). Ein eingehendes Studium des Antiphonars von Leon und eines in Vich entdeckten Sakramentars, sowie der Vergleich mit den Hss. von Silos haben den Verf. überzeugt, daß es sehr nützlich für die liturg. Wissenschaft wäre, die Kapitel „Christliche Einweihung, Kirchweihe, hl. Ölung“ neu zu behandeln. J. V. [308]

V. Redlich O. S. B., *Neue Nekrologienfragmente aus Tegernseer Handschriften* (N. Arch. 47 [1927] 495—517). Untersucht die Falze, die zum Heften späterer Hss. dienten, und konstatiert dabei auch S. 512 liturgische Texte aus dem 9. Jh. in Clm. 18 254, Neumen s. X in Clm. 18 251, 18 253, Reste von Antiphonaren in Clm. 18 249 und der Inkunabel c. a. 2355. Auch S. 515 ist von den Tegernseer Liturgiefragm. die Rede, die sich in zahlreichen Hss. und Archivalien finden; R. kündigt eine weitere Arbeit über die Rekonstruktion der Tegernseer Klosterbibliothek auf Grund solcher Falze an; die liturg. Bücher werden dabei, wie es scheint, eine besondere Rolle spielen. [309]

J. Collijn, *Ein neu aufgefundenes Exemplar des L. Rosenthalschen Missale speciale* (Gutenberg-Jahrbuch 1926, S. 32—46). Das Miss. spec. Const. (vgl. Jb. 1 Nr. 305) liegt hier in einem aus Kloster Rheinau stammenden Druck vor, jetzt in Zürich unter RP 110. [310]

E. W. Saltzwedel, *Die Geschichte des Buchdrucks in Freising* (Freising-München 1927) erwähnt S. 13 f. ausführlich die von Joh. Sensenschmidt aus Bamberg 1487 gedruckten Freisinger Missalien; im Auftrag des Bistums wurden 400 Exemplare z. T. auf Pergament, z. T. auf Papier hergestellt und verteilt. [311]

III. Feier der Messe; Brevier; Prozessionen und Benediktionen.

Th. Michels O. S. B., *Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter* (Liturgiegesch. Forsch. 10. Münster i. W. 1927). Es handelt sich um die Frage, welche geschichtlichen Entwicklungen und Ereignisse hinter der Bestimmung des heutigen Pont. Rom.: *Statuta die consecrationis, quae debet esse Dominica vel natalitium apostolorum vel etiam festiva, si summus Pontifex hoc specialiter indulserit* ... liegen. „Sind Sonntage und Gedächtnistage der Apostel von Anfang an in gleicher Weise die Tage der Bischofsweihe gewesen oder

war es der Sonntag allein? Und hat es nicht auch schon im christlichen Altertum und im frühen Mittelalter Weihetage gegeben, die unter den Begriff der *dies festiva* fallen?“ Nach Wiedergabe einiger z. T. übereinstimmender, z. T. sich widersprechender Zeugnisse früherer Kirchen- und Liturgiehistoriker: Baronius (dagegen Jülicher), Papenbroeck, Ludw. Fischer, H. Lietzmann, vor allem aber A. Banduri tritt der Verf. in die Behandlung der Quellen ein, die sich in zwei Gruppen scheiden: 1. solche, die in allgemeiner normierender oder berichtender Form über den Brauch einer Kirche oder der Kirche bez. des Bischofsweihetages berichten und 2. solche, die uns Angaben über eine einzelne Weihe, das Datum der Weihe berichten. Bei der Didache hängt die Entscheidung davon ab, ob c. 14 und 15 innerlich zusammengehören; dann könnte man entnehmen, daß schon bald nach dem Beginn des 2. Jh. die Bischöfe und Diakone am Sonntag geweiht wurden, weil sich an die Mahlfeier unmittelbar die Wahl und Weihe der Vorsteher und Diener des Opfermahles schloß. Wichtig und deutlich ist dagegen die Quellenstelle in der *ἀποστολική παράδοσις* des Hippolytos, weil dieser, „psychologisch notwendig als bewußter Hüter der Tradition auftretend, auch den traditionellen Tag der Bischofsweihe überliefern will“ (S. 11). Die Untersuchung hierüber zeigt zwei Ergebnisse: 1. um 180 ist der Bischofsweihetag in Rom der Sonntag; 2. der Sonntag ist für den gesamten Orient sicher vom 3. Jh. bis heute der Bischofsweihetag. Für diese letztere Tatsache ist die in der altsyrischen Didascalia Apostolorum eingeschobene Stelle ein weiterer Beweis. In Afrika ist, wie sich aus der Angabe des Bischofs Aurelius von Karthago auf dem 3. Konzil von Karthago i. J. 397 ergibt, um 350 der einzige Weihetag der Sonntag, ja M. möchte, mit Recht allerdings sehr vorsichtig, den Sonntag schon für das 3. Jh. als den überlieferten Weihetag der afrikanischen Kirche feststellen. Aus dem Briefwechsel zwischen dem Präfekten Symmachus und dem Kaiser Honorius über die zwiespältige Papstwahl 418 — Eulalius und Bonifatius — ergibt sich zur Evidenz, daß damals ein *dies consuetus* für die Bischofsweihe vorhanden war, der Sonntag als liturgischer Tag, und zwar schon — mit der Tradition gerechnet — um 370. Von besonderer Bedeutung sind 3 Briefe Leos d. Gr. an den Bischof Anastasios von Thessalonike, den Vikar von Illyrien, an den Bischof Dioskoros von Alexandrien, und an die Bischöfe der Provinz Vienne; sie bezeugen, daß zur Zeit Leos für Rom, die Kirchenprovinzen von Rom, Illyrien, Ägypten und Gallien der Sonntag im liturgischen Sinn (am Abend beginnend) als Weihetag galt. Dabei ist für Leo der ursprünglich jüdische Brauch, schon am Beginn der Nacht die Sonntagsfeierlichkeiten zu beginnen (also auch zu weihen), schon etwas *a patribus servatum*. Die Bischofsweihe in Rom fand nicht erst wie die des Stadtklerus im Dezember, sondern an irgendeinem beliebigen Sonntag statt (gegen die Ansicht von L. Fischer). — Can. XIX des 4. Konzils von Toledo (633) liefert uns das erste Zeugnis über den spanischen Bischofsweihetag; er erwähnt den Sonntag als eine Selbstverständlichkeit; stärker betont wird er durch das 3. Konzil von Saragossa 691. S. 33 ff. werden die römischen Ordines untersucht; bei ihnen müssen wir unterscheiden: Formulare für Bischofsweihe und solche für die sog. Papstweihe. Für die erstere kommen in Betracht Ord. VIII, IX, XIII. Ordo VIII geht wohl auf sehr alte Zeit zurück; er gibt als Weihetag den Sonntag. Der Ordo IX stammt aus dem 8. Jh. (der einschlägige Abschnitt ist eine spätere Ergänzung); auch er ist Zeuge für den Sonntag als Bischofsweihetag, und zwar für drei verschiedene Zeiten. „Für Rom haben wir somit eine fortlaufende Praxis vom 5. bis Ende des 11. Jh. und zwar verengt sie sich, je mehr sie dem MA zustrebt“ (S. 39). S. 40 wird die Frage erhoben, wie es mit der Papstweihe nach den römischen Ordines gehalten wurde. Die Ord. XII und XIV nennen den Sonntag als Weihetag und ebenso der Ordo IX in der Fassung des Deusededit; der *Liber diurnus* ed. Sickel Nr. LVII bietet ein bedingtes Zeugnis. Große Bedeutung in der Folgezeit gewinnt Ps.-Isidor: bei ihm wird die bisherige Praxis durch Berufung auf Papst Anaklet zur Rechtsnorm erhoben, begründet vor allem um die 3. Tagesstunde durch das Pfingstwunder. Spätere, wie Hugo von St. Viktor und Honorius Augusto-

dunensis, greifen auf ihn zurück. Aber seine Auffassung und Begründung findet auch Aufnahme in mehreren Kirchenrechtssammlungen s. XI/XII und endlich im *Decretum Gratiani*. Dessen Grundsätze gelten aber bis zur tridentinischen Reform. — Zum erstenmal tritt ein anderer Tag als der Sonntag auf im *Ordo Rom. Ant.* des Melchior Hittorp, wahrscheinlich deutschen Ursprungs s. IX/X: *Fieri etiam solet aliquoties in natalitiis apostolorum*. „Die alte kirchliche Auffassung von der Einzigartigkeit des Sonntags verblaßt.“ — Der 2. Teil behandelt die Praxis des Bischofsweihetages im Abendland, zunächst in Rom und den von Rom unmittelbar abhängigen Gebieten. Die vorhandenen Weihedaten (im Lib. Pont. und seinen Quellen) zeigen, daß bis über die Wende des Jahrtausends hinaus der Sonntag als einziger Weihetag in Übung gewesen ist, und dieser Brauch bleibt bestehen bis auf Pius III., den letzten Papst, der (1503) die Bischofsweihe empfing. Und zwar ist in den ersten 3 oder 4 Jh. am Sonntagmorgen geweiht worden. Mit dem Ausbau der Vigilienfeier in nachkonstantinischer Zeit ist die Weihe des römischen Bischofs wie die der anderen Bischöfe, wenigstens neben der Weihe am Morgen, in der Nacht gehalten worden. Als dann die Vigilienfeier wegfiel, hat sich wieder der Brauch für den Morgen durchgesetzt. So war es wohl auch mit den suburbikarischen Bischöfen; bei der Weihe des hl. Bonifatius wurde die geltende Ordnung durchbrochen und am Andreastag (Aposteltag!) geweiht. Die 48 Angaben über die Bischofsweihen im übrigen Italien (meist nach d. J. 1000) weisen zum relativ größten Teil auf den Sonntag (16); bevorzugt sind dann aber auch die Vigilien von Apostelfesten. In Spanien und Portugal fällt noch ein größerer Prozentsatz der überlieferten Weihetage auf den Sonntag. Gallien und Deutschland werden mit Recht als liturgiegeschichtliche Einheit betrachtet: der Sonntag ist nach allen Quellen vom 5.—15. Jh. fast durchweg der gegebene Weihetag; im 11. Jh. machen die Ausnahmen ein Drittel der überlieferten Weihetage aus. Die Wahl der Aposteltage zog auch andere Heiligtage nach sich; das hängt mit der zunehmenden kultischen Verehrung der Heiligen eng zusammen. England hat, wie auch in anderen liturg. Angelegenheiten, streng am röm. Sonntag festgehalten, ebenso — das ist nun freilich merkwürdig — auch Irland. Für die nordischen Diözesen sind wir schlecht informiert, doch hat auch hier, soweit das überliefert, der Sonntag den Vorrang. Zuletzt bespricht M. noch die Praxis im Morgenland, das von vornherein ein stärkeres Beharren im Alten zeigt. Der Weihetag wird in den alten Patriarchalsitzen Alexandrien, Antiochia und Konstantinopel festgestellt. Eine Liste von 35 Bischofsnamen und -weihedaten in der Kirche von K'pel ergibt 19 Sonntage. Ein Heiligenfest wird in keiner Quelle genannt (mit einer Ausnahme); dagegen sind es meist die Herrentage, die den Kanon der Sonntage durchbrechen. Für Alex. stellt M. eine Liste auf, die von 328 bis 1874 reicht; auch sie zeigt den Sonntag als den gegebenen Weihetag (auch Sonnabend als Vigil); erst im 15. Jh. scheint man öfter zugunsten bevorzugter Heiligen vom Sonntag abgesehen zu haben. Die Liste der antiochenischen Bischofsweihedaten (512—1264) zeigt, daß das erste Heiligenfest im 8. Jh. begegnet (wie in Rom und Alexandrien); bemerkenswert ist der Tag der hochverehrten hl. Barbara und der Umstand, daß viermal der Donnerstag ohne sichtlichen Grund erscheint, worin M. vielleicht mit Recht ein jakobitisches Analogon zur nestorianischen Verehrung des Freitags sieht. Zum Schluß wird noch die Weihe des Katholikos der Nestorianer herangezogen. Auch hier erweist das ausgiebige Vergleichsmaterial das Dominieren des Sonntags, die Bevorzugung einiger besonderer Herrentage (z. B. *feria mysteriorum* oder *dies paschatis*), das Fehlen jeglicher Heiligenfeste und im 10. Jh. zweimal den Donnerstag als Weihetag. (Hier sind dann einige Bemerkungen über die Weihehandlung der Nestorianer angefügt.) S. 94 ein knapp zusammengefaßtes „Schlußergebnis“. Diese äußerst gewissenhafte Arbeit wird sowohl für liturgiegeschichtliche wie für allgemeingeschichtliche Forschungen fernerhin von großem Nutzen sein. [312

G. Morin O. S. B., *Un ordo scrutiniorum de type inconnu jusqu'ici d'après le Ms. Ambros. T. 27 sup.* (Rev. Bén. 39 [1927] 56—80). Die Hs. ist in karolingischer

Minuskel geschrieben s. XI/XII. Sie enthält fol. 3^r—29^v den *Ordo scrutiniorum*, dann den *Ordo penitenciam dandi*, einen *Ordo infirmorum vel mortuorum*; dann folgt ein *Exorcismum aquae et salis*, endlich von verschiedenen Händen geschriebene Hymnen. Im *ordo scrut.* sind folgende Abteilungen: I. *Sabbato in primo scrutinio* (Samstag in der 2. Fastenwoche); dieser Teil ist unvollständig erhalten, scheint aber den Ritus der Salzübergabe enthalten zu haben (*sacramentum catechumenorum*). Das uns Gebliebene beginnt mit einem (sonst ganz unbekannten) Gebet über den die Taufe Begehrenden (*O. s. d., familiam tuam tibi proferimus, quae adhuc renibus nexis inflexisque cervicibus captivam significationem profitetur*); es folgen die Salbung auf die Brust und die Exorzismen, die Auflegung der Hände, die Abschwörung in Frage und Antwort, eine neue Salbung mit dem Kreuzzeichen an der Brust und zwischen den Schultern und das Sprechen des Symbolums. II. Ein *Ordo infirmorum* für die Katechumenen. Es ist der gleiche Ritus wie der (nicht mehr erhaltene) vorige *usque ad datum salem* mit einer *Benedictio fontis ad succurrendum*. III. *Ordo scrutiniorum* am Sonntag, Donnerstag und Freitag der 3. Fastenwoche. Am Sonntag werden die Kat. auf den Donnerstag 9 Uhr vorm. zur Kirche geladen; hier werden dann bestimmte Gebete und Zeremonien vorgenommen. IV. Samstag vor dem 4. Fastensonntag. Auch hier wieder ähnliche Zeremonien wie vorher mit einigen Änderungen, z. B. der Lesung eines Propheten- und des Evangelientextes (Lc. 18, 15—16). Am Schluß der Zeremonie wird von den Katechumenen das Evangelienbuch geküßt. V. Sonntag *in media quadragesima* (*Laetare*). Die Katechumenen kommen zur Kirche; *singuli cum singulis cereis*, beten mit den Klerikern und werden gesegnet. VI. Scrutinia am Donnerstag, Freitag und Samstag *post med. quadrag.*; ähnlich wie an den vorhergehenden Tagen. Am Samstag begeben sich die Kat. auch in die Kirche Sancta Maria (wo?), wo Propheten- und Evangelienlesungen (Mt. 9, 32—35), die Brustsalbung und die anderen Zeremonien stattfinden. VII. Scrut. am Donnerstag und Freitag *ante palmam*. Die Lektionen und Gesänge unterscheiden sich: Deut. 5, 1—6 und Marc. 7, 31—36 (*Effetatio!*). Wieder folgen die Salbung der Brust, die Anhauchung *in modum crucis* und 3 Exorzismen mit ebenso vielen Gebeten; dann mit Berührung des Mundes und der Ohren: *effeta per virtutem dei Christi*. Am Freitag Lesung aus Is. 1, 16—20, Röm. 10, 13—17 und Lc. 5, 12—14; Kuß des Evangeliiars. VIII. Das große Scrutinium am Samstag *in symbolo* (vor Palmsonntag). Zu schon vorher angewandten Zeremonien kommt zum erstenmal die Formel: *Credite ex toto corde uestro, propter hoc habebitis uitam aeternam*. Nach den Zeremonien in der großen Kirche beginnen sie aufs neue in der Kirche S. Maria mit Lesung von Deut. 11, 13—24, II Cor. 1, 19—22 und Mc. 14, 3—7. Dann verlassen die Kat. auf Befehl die Kirche; man schließt die Pforten, 2 Subdiakone bekleiden sich mit weißen Gewändern, jeder nimmt ein Diptychon zur Hand; 2 Akolythen mit grünen Ölzweigen stellen sich vor den Türen im Innern der Kirche auf, bis man den Kat. das Zeichen zum Eintritt gibt. Noch einige Wechselgesänge und die beiden Reihen der Kat. (Knaben und Mädchen) ziehen ein. Nach Beendigung der Antiph. die Ausweisung der nicht hergehörigen Personen (*si quis catechuminus est, secedat; si quis hereticus est, secedat...*); dann feierliche Übergabe des Symbolums. Dann beginnt der Priester einen (sonst unbekannten) Prolog inc.: *Filii mei dilectissimi, ad animarum pabulum uitalemque substantiam uenientes...*; von jedem Kat. werden sodann nacheinander die einzelnen Artikel des Symb. gesungen, und dies wird zweimal wiederholt. Hernach wird es dreimal vom Priester gesungen. Daran schließt sich die Erklärung des Symbolums durch den Priester. Nach einigen Gebeten und Antiph. folgende Ermahnung: *Dilectissimi, haec, quae hodie a nobis tradentibus accepistis, si uoluerit deus, sequenti sabbato nobis audientibus eritis reddituri*. IX. Palmsonntag. X. *Sabbato Sancto*. Lect. Ezech. 37, 12—14, Mt. 27, 62—66; es folgt die *reditio symboli*, die Ant. *Tamquam mortuum...* und *Dicant nunc Iudei* mit V.: *Quam bonus; benedictio fontis* (römisch), *infusio chrismatis* (anders als in Rom). Das

folgende (Taufe) ist nun wieder römisch. — Trotz der Anklänge an den Mailänder und röm. Ritus muß gesagt werden, daß dieser *Ord. scrut.* einen eigenen Typ darstellt. M. verlegt ihn in eine Kirche, die unter dem Einfluß der Lit. von Aquileja stand (Grado?). [313]

E. Janot, *L'eucharistie dans les Sacramentaires occidentaux* (Rech. de sc. relig. 17 [1927] 5—24) möchte zeigen, daß die Sakramentare vom 6.—9. Jh. (Leon., Gelas., Greg., Goth., Gall., Moz.) vor allem durch ihre überreiche Terminologie die bis zum Ende des 5. Jh. von den Vätern festgelegte Eucharistielehre weitergepflegt und ausgebaut haben. Bei der geringen Tiefe, die diese Zusammenstellung anstrebt, kommt sie freilich nicht bis auf den Grundgedanken der liturgischen Einstellung, auf die Entwicklung der Mysterienauffassung. [314]

A. Grazioli, *Le tre messe di Natale* (Riv. lit. 13 [1926] 377—9). Der Gebrauch, drei Messen an Weihnachten zu feiern, ist römischen Ursprungs. Nach der Erzählung der Aetheria kann man den Brauch von der Kirche von Jerusalem herleiten, von wo er im 5. Jh. übernommen sein muß (?). In Jer. wurden allerdings keine 3 Messen gefeiert. Vor dem 8. Jh. wurden die 3 Messen von 3 verschiedenen Priestern gefeiert, der heutige Usus ist zum erstenmal von Peter von Cluny bezeugt († 1156). In der Nachtmesse und den folgenden war das *Gloria* viele Jahrhunderte lang dem Bischof reserviert; der einfache Priester erhielt die Erlaubnis erst nach dem 10. Jh. Die Bedeutung des *Benedicamus Domino* statt des *Ite missa est* und der Irrweg der spätmittelalterlichen Meßausleger. [315]

J. M. Hanssens S. J., *Deux documents carolingiens sur le baptême* (Eph. lit. 41 [1927] 69—82). Karl d. Gr. veranstaltete eine Rundfrage an die Bischöfe seines Reiches über die Verwaltung des Taufsakramentes. Von den Antworten auf diese Enquête sind uns 10 erhalten, 5 davon mit dem Namen ihrer Verfasser (Odilbert von Mailand, Maxentius von Aquileja, Amalar von Trier, Magnus von Sens, Leidrad von Lyon). H. veröffentlicht von den 5 anonymen Antworten a) eine solche, die den Namen Amalars von Trier trägt, jedoch zu Unrecht, aus der Wolfenbüttler Hs. von Weissenburg 75 (s. XI/XII), von Morin nach anderen Hss. in Rev. Bén. 1896 ediert; b) völlig neu einen weiteren der Anonymi aus Ms. Orléans 116. Inc.: *O serenissime adque piissime auguste, precepit nobis dignitas vestra...* [316]

C. Callewaert, *De ordine baptismi adultorum* (Collat. Brug. 27 [1927] 262—267). Knappe, geschichtlich orientierte Lösung der Aufgabe: „... delinea ordinem baptismi adultorum, praecipuarum partium indigitando ordinem logicum et connexionem cum antiqua disciplina catechumenatus.“ Zur Vergrößerung der Zahl der Skrut. (S. 264) vgl. Th. Klauser Nr. 292 S. 134. [317]

W. Lampen O. F. M., *De christelijke oudheid en onze Requiemmis* (Tijdsch. v. Liturgie 7 [1926] 274—282). Behandelt im 1. Teil die Gedanken des christl. Altertums über den Tod des Christen, im 2. die Entwicklung (und Entstehung) des Totengedächtnisses vom At. ins MA hinein. Beide Abschnitte wollen zeigen, wie unvorteilhaft sich die moderne Praxis von dem altchristl. Brauch und Geist unterscheidet. S. 281 sind die Ausführungen über das *Refrigerium damnatorum* (vgl. u. Nr. 411) etwas unklar. [318]

W. Lampen O. F. M., *Middeleeuwen en Requiem-Mis* (Tijdschr. v. Liturgie 8 [1927] 119—127). Nach einer anfänglichen Polemik gegen die Auffassung Huizingas, als ob das (späte) MA im Tod nur den Zerstörer des Leibes und Lebens, nur das große Traurige gesehen hätten, während in Wirklichkeit auch dann der Tod als *ianua vitae* (S. Franziskus), als Heimgang zum Vater, von einer großen Mehrheit aufgefaßt wurde, bringt L. einige Beispiele aus der Hagiographie und der Liturgie; hier bes. ein Meßformular s. XV (v. Nienburg Bist. Münster; auch in Aachen gebräuchlich), wo solche Auferstehungsgedanken vorherrschen. S. 125 f. spricht L. von einigen volkstümlichen Ansichten über das Leben nach dem Tod, die auch in der Liturgie einen Niederschlag gefunden haben (vgl. u. Nr. 411/2) und kommt am Schluß auf die heute maßvolle Praxis 'in onze piëteit voor de overledenen',

freilich nicht ohne die berechtigte und beherzigenswerte Mahnung anzuschließen: 'dat de hoop op het eeuwig leven en de glorievolle verrijzenis de rouwversiering in onze kerken moet temperen'.

[319]

B. Zimmermann O. D. C., *In Paradisum* (The Tablet 150 [1927] 725). Die Antiphon *In paradisum* des *Ordo exsequiarum* ist gebildet aus der Vereinigung von 2 Antiphonen, deren 2. mit den Worten *Chorus angelorum* beginnt. Der Autor zeigt, daß die älteste liturg. Verwendung dieser beiden getrennten Stücke im 10. Jh. auftaucht.

L. G. [320]

IV. Lokale und Ordensgewohnheiten.

G. Prado O. S. B., *La liturgia toledana* (Rev. Eclesiást. Silos 57 [1926] 277—282). S. oben Nr. 88; vgl. Nr. 89—91; unten Nr. 373.

J. V. [321]

V. Ripollés, *La liturgia de la setmana santa a la catedral de Valencia en el segle XV* (Vida Cristiana 14 [1926/27] 128—134; 162—171; 213/4). Ausführungen über die im Titel bezeichnete Frage mit Notizen aus der Inkunabel *Flores de la setmana santa*... Valentiae, imp. J. Villa, von 1494, dem Cod. 70 (s. XV) des Kapitulararchivs von Valencia und einigen hsl. Missalien und Breviarien.

J. V. [322]

G. Prado O. S. B., *Una misa do rito mozárabe* (Revista Eclesiástica Silos 57 [1926] 208—218). Oben Nr. 89.

J. V. [323]

G. Prado O. S. B., *Honras funebres entre los mozárabes* (Rev. Eclesiástica Silos 57 [1926]). Oben Nr. 90.

J. V. [324]

W. Lampen O. F. M., *Vecchi usi liturgici nel Portogallo e nella Spagna* (Riv. lit. 14 [1927] 75—81). Im Anschluß an das Missale von Braga (gedr. 1558) werden verschiedene Riten in portugies. und span. (Valencia, Toledo) Missalien beschrieben und untereinander sowohl wie mit dem röm. Ritus verglichen und zwar: Purificatio B. M. V. (vgl. Jb. 4 Nr. 116) und die Karwoche. Wenn es S. 78 von der Liturgie von Toledo heißt, sie sei 'in sostanza orientale', so muß doch auch an das Medium der mozarabischen Liturgie gedacht werden! Sehr interessant ist die noch am Schluß angeführte Bestimmung des Meßbuchs von Braga über das Anhören der Messe durch die Gläubigen, 'attenti a quel che il celebrante dice a voce chiara senza deviare dall' intenzione del celebrante dicendo delle preghiere estranee'.

[325]

M. V. Hay, *Nescio quo ritu barbaro* (Scottish Gaelic Studies 2 [1927] 30—33). Im Leben der hl. Königin Margarete von Schottland, Turgot zugeschrieben (s. XI e), findet sich die Stelle: *Praeterea in aliquibus locis Scottorum quidam fuerunt, qui contra totius Ecclesiae consuetudinem, nescio quo ritu barbaro, missas celebrare consueverant* etc. Was für ein *ritus barbarus* in den schottischen Meßfeiern jener Zeit war das? Der Verf. erklärt die Unmöglichkeit, darüber etwas zu wissen. Weder in der *Vita B. Margaritae* noch in anderen gleichzeitigen oder älteren schottischen Zeugnissen findet sich der Schlüssel zu diesem Rätsel. Auch die von vielen späteren übernommene Ansicht von Skene, nach der es sich hier um eine Meßfeier in gälischer Sprache handelt, ist sicherlich zu verwerfen. Dieser Artikel ist auch wieder abgedruckt im neuen Buch von M. V. Hay, *A Chain of Error in Scottish History* (London 1927), wo er den 2. Anhang bildet (S. 232 f.).

L. G. [326]

J. Gudiol, *De peregrins i peregrinatges religiosos Catalans* (Analecta sacra Tarraconensia III [1927] 93—119). Am Anfang wird die Peregrinatio Aetheriae erwähnt und jene Stellen, die in der mozarab. Liturgie (*Liber ordinum* und *Liber sacramentorum*) sich auf die Wallfahrten beziehen (S. 94). Sodann wird eine große Reihe von Zeugnissen angeführt, nach denen Katalanen an verschiedene berühmte heilige Stätten wallfahrteten, vor allem nach dem Hl. Land, nach St. Peter und Paul in Rom, St. Jacobus in Galizien, St. Maria von Puy, Mont St. Michel, St. Martin in Tours u. a. S. 111 wird von dem Verhältnis der Pilgerreisen zur

Liturgie gesprochen. Ein Missale von Vich von 1038 enthält eine *Missa pro fratribus in via di(ri)gentibus* (= *degentibus*?) (Cod. XLVIII); der gleiche Cod. enthält eine *oratio pro iter agentibus*, einen Weiheritus für die Pilgerinnen: *surgentes a terra imponat eis episcopus sive presbyter sportas et dat eis baculum dicens: In nomine Domini nostri Iesu Christi accipe hanc sportam habitum peregrinationis*. Auch der Stab wird ihnen überreicht. Das Zeremoniar der Bischöfe von Roda und Lleyda s. XI bringt einen *Ordo de his qui peregre proficiscuntur ad limina apostolorum vel in aliqua regione suffragia apostolorum vel aliorum sanctorum pro dei amore apetere cupiunt*. Das Pontifikale von Girona (s. XIV) hat eine Rubrik: *De benedictione et impositione crucis proficiscentium in subsidium terrae sanctae; benedictio baculi seu scarcellae peregrinorum*. Das gotische Rituale von Vich (gedr. 1509) enthält unter andern Riten eine *Benedictio illorum qui peregre proficiscunt ad Hierusalem vel limina apostolorum vel ad S. Iacobum*. Das Rituale von Vich von 1568 übersetzt *sporta* mit *scarrió*. In einem Ordinarius von Girone heißt es, daß der Priester *imponat eis sportas dicens unicuique In nomine Domini nostri Iesuchristi accipe hanc sportam habitum peregrinationis, ut bene castigatus atque emendatus pervenire merearis ad limina que pergere cupis adiuvente te Domino nostro Iesuchristo*. Beim Überreichen des Stabes: *I. n. d. n. I. accipe hunc baculum in sustentatione ac labore peregrinationis tuae ut devincere valeas omnes catervas inimici et pervenire securus ad limina Sanctorum que pergere cupis Domino eodem nostro favente*. [327]

A. Gastoué, *Les prières du prône à Paris au XIV^e siècle* (Quest. lit. et par. 12 [1927] 240—249). Die *formulae (preces) praeconii* in der Landessprache wurden bisher als unter reformatorischem Einfluß entstanden betrachtet. G. weist nun aus einer Hs. der Bibl. nat. Par. fonds lat. 1212 nach, daß solche Bitten in wörtlichem und zeitlichem Anschluß an die Liturgie, auch mit Verwendung rein liturg. Gebete, sonst aber auf Französisch, schon im 14./15. Jh. in Paris, näherhin in der Kirche St. André-des-Arcs gebräuchlich waren. Ihrem tiefsten Ursprung nach scheinen sie freilich noch weiter, bis ins 6. Jh., zurückzureichen (Ordo des hl. Germanus von Paris). Vgl. auch das Sakramentar Leofrics s. X. Jedenfalls ist der Gebrauch dieser Gebete zwischen Predigt und Opferung gallikanischen Ursprungs. Die Veröffentlichung ist wichtig für die Geschichte der Liturgie im allgemeinen. [328]

R. Stapper, *Mittelalterliche Ostergebräuche der Stifftsherrn von Kleve* (Röm. Qu.-schr. 35 [1927] 171—182). In der Mitte der 1. Hälfte des 15. Jh., als auch die erweiterte Stiftskirche von Kleve hergestellt wurde, ließ das Kapitel seine gottesdienstlichen Gebräuche in einem Ordinarius zusammenfassen. Die Hs. liegt heute im kath. Pfarrarchiv der Oberstadt. Sie enthält 1. den *Ord. missarum sec. usum ecclesiae Cleuensis*; 2. ein *speculum eccl. de habitu et officio sacerdotali* (größtenteils identisch mit dem *Spec. eccl.* des Kardinals Hugo von St. Caro † 1263); 3. Anweisungen und Gebete zur Vorbereitung auf eine gute Beichte. Das Ganze ist also vorzugsweise für den zelebrierenden Priester bestimmt. St. greift aus dem Inhalt heraus: a) Die Auferstehungsfeier in der Osternacht. Sie weicht in manchen Punkten von den andernorts geübten Gepflogenheiten ab, insonderheit durch die Art der *Elevatio crucis* und durch die stärkere Ausprägung des Totengedächtnisses (im Anschluß an den *Descensus Christi ad inferos*). Die Literatur über die Oster-spiele, die mit dieser Auferstehungsfeier zusammenhängen (S. 176 A. 11), könnte aus neuerer Zeit ergänzt werden. b) Der Besuch des leeren Grabes durch die Marien. Er wurde durch die Scholaren der Stiftsschule ausgeführt. c) Die Prozession vor dem Hochamt des Osterfestes. Dieser Abschnitt zeigt, wie die ursprüngliche einfache gesangliche Einleitung zum Introitus der Ostermesse im Laufe der Jh. erweitert worden war, so daß man sämtliche Ereignisse des Ostermorgens in dramatischen Szenen an sich vorüberziehen lassen konnte. [329]

R. Largillière, *Le Minihi-Briac* (Mél. bretons et celtiques offerts à M. J. Loth 1927, S. 99—107). Das breton. Wort *minihi* kommt aus dem Lat. *monachia* und

bedeutet die Gesamtheit der Besitztümer eines Klosters. Briac, ein Heiliger irischer Herkunft, im 6. Jh. in die Bretagne eingewandert, hatte die Gewohnheit, alljährlich am Himmelfahrtstag eine feierliche Prozession um alle Ländereien zu machen. Diese Prozession diente dazu, das Eigentum der *minihi* zu betonen. Das Itinerar der traditionellen Prozession (4 km) entspricht genau dem Grenzablauf des alten *minihi* von S. Briac, Minihi-Briac, Gemeinde Bourbriac (Côtes-du-Nord). L. G. [330]

V. Grain, *Zur Liturgiegeschichte des St. Kastulusstiftes in Moosburg* (15. Sammelbl. des Hist. Ver. Freising [1927] 73—102). Diese gediegene Erstlingsarbeit beschäftigt sich mit den liturg. Hss. und Reformversuchen des Stiftsdekans bei St. Kastulus in Moosburg, Johannes Perchauser († 1362), dessen Lebenszeit zunächst genau festgelegt wird. Dann wird vom Graduale gesprochen = München Univ.-Bibl. Ms. 156, 2^o, das in seinem älteren Teil nach G. schon vor Aug. 1356 abgefaßt sein muß. In einer die beiden Teile verbindenden Abhandlung weist Perchauser auf die bei der Weihnachtsfeier eingerissene *vulgarium lascivia* hin; er ist bestrebt, diese Mißbräuche auszurotten, namentlich am Fest der jungen Kleriker und Scholaren, dem Tag der Unschuldigen Kinder (vgl. Jb. 6 Nr. 326). Um hier zu reformieren, sammelt P. einige Gesänge für diese Feier und dichtet selbst 5 neue hinzu. 2 davon (*Cum episcopus eligitur* und *Cum itur extra Choream* = Anal. hymn. 20, 135) gibt G. verbessert heraus. Dann geht er (S. 85) auf das *Breviarium Eccl. Mosb.* in Clm. 6469 über, den ebenfalls Joh. Perch. geschrieben (vgl. N. Brooks Jb. 5 Nr. 447/8). Hiervon werden einzelne Partien besprochen, so die Feier der Matutin am 1. Adventssonntag (eine kleine dramatische Feier), dann die Matutin des Weihnachtsfestes, die Prozession am Palmsonntag, der Karfreitag, Karsamstag, der Ostermorgen (Frauen-Engel-Spiel), die Bräuche an Christi Himmelfahrt. Eine große Fülle von Kenntnissen offenbart die Behandlung dieser einzelnen Teile; es wäre dringend zu wünschen, daß es dem Verf. ermöglicht würde, auf der einmal glücklich beschrittenen Bahn weiterzuarbeiten. [331]

A. Nowack, *Predigt, eucharistischer Kult, Priestergilde in Groß-Strehlitz während des Mittelalters* (Schles. Pastoralbl. 46 [1926] 114—117) bringt lokale Notizen über das Aufblühen des euchar. Kultes in Oberschlesien am Ende des 14. und im Laufe des 15. Jh. mit der Bemerkung, daß der öftere Kommunionempfang dadurch nicht gefördert wurde. Sehr eigenartig berührt die unorganische Häufung verschiedener Andachtsübungen bei den Versammlungen der Priestergilde in Groß-Str., die zwar in der Form noch fast ganz liturgisch sind, den Geist der Liturgie aber vollständig vermissen lassen. Am Vorabend des Versammlungstages (Mittwoch nach dem Weißen Sonntag) feierliche Vespere de corpore Christi mit Antiphon von Mariä Heimsuchung und der hl. Hedwig, danach Prozession für die armen Seelen mit Stationen; Vigilien und Komplet; am folgenden Tage drei Messen (Formulare von Visitatio, Totenmesse, Fronleichnam), die aber alle nur bis zum Sanktus gesungen wurden, auch die letzte als „feierliches Hochamt“ bezeichnete; vor der ersten Messe Matutin, Laudes, Prim feierlich gesungen, nach der ersten Messe Terz und Armen-Seelen-Prozession, nach der zweiten Messe Sext rezitiert, vor dem Hochamt theophorische Prozession, nach dem Hochamt Non. Diese 1466 gegründete Priestergilde scheint auch für andere ober-schlesische Städte maßgebend geworden zu sein. J. P. [332]

N. v. Lutterotti O. S. B., *Missa pro defunctis, quae exeunte medio aevo per dioecesim Wratislaviensem (Breslau) dicebatur* (Eph. lit. 41 [1927] 445—449). Veröff. den Text einer Totenmesse mit dem Introitus *Si enim credimus*, wie er in ungefähr 40 Hss. der Breslauer Staats- und Universitätsbibliothek vorliegt, nach dem Missale von Sagan IF 343 (1422/4). Die ersten Anzeichen dieser Messe finden sich aber schon in IF 351 (s. XIII aus Glogau); von 1400 ab kam sie allgemein in Gebrauch, wurde auch gedruckt, auch z. B. im Bistum Meißen. Für den lit. Gebrauch dieses Formulars haben wir verschiedene Angaben. Zum Schluß wird über die Einschaltung

von Versen in das Offertorium *Domine Iesu Christe* gehandelt, die dann erfolgte, wenn sich der Opferungsgesang im Verhältnis zum Opfergang als zu kurz erwies. [333

Fulg. Schneider O. C. R., *Vom alten Meßritus des Cisterzienser-Ordens* (Cisterzienser Chronik 37 [1925] 145—152, 171—176, 194—200, 220—227, 245—247, 272—275; 38 [1926] 7—14, 37—40, 63—68, 98—101, 128—134, 181—187, 218—224, 252—255, 282—285, 314—317, 347—351; 39 [1927] 4—10, 36—40, 69—71, 108—114, 136—140, 155—165, 192—200, 228—232, 265—268, 337—342, 374—378). 1. Das alte *Missale Cisterciense*. 1. Die Entstehung des Z.-Meßritus. Die Z. nahmen bei ihrer Gründung den Meßritus der Diözese von Châlons-sur-Saône, in der Cistercium lag. Dazu kamen Einflüsse von Cluny. Der röm. Ritus Frankreichs war aber damals mit vielen gallikan. Elementen untermengt. Das alte Zist.-Meßbuch stimmt daher im wesentlichen mit dem röm. Missale überein, weicht jedoch in Nebensachen vom jetzigen Text des römischen oder Zisterzienser-Meßbuchs ab. 2. Ausgaben und Titel des alten Zist.-Missale. Erster Druck in Straßburg 1487: *Miss. sec. cons. fratr. Ord. Cist.* Es werden dann viele Ausgaben mit verschiedenen Titeln aufgezählt. 3. Einteilung des alten Miss. Cist. Sie weicht vom jetzigen Meßbuch ab und war auch in den verschiedenen Ausgaben nicht dieselbe. Z. B. findet sich in den meisten Ausgaben nach der Pfingstoktav eine Unterbrechung, wo verschiedene Texte des Ord. Miss. eingeschoben werden; anders geschieht dies nach Dom. 25 p. Pent. Wieder andere Ausgaben haben Beifügungen, die mit dem Meßbuch wenig zu tun haben, etwa ein *Carmen rithmycum in laudem Cistercii*. Es fehlt meist ein *Commune sanct.* und überall ein *Ritus celebrandi*, der im *Liber usuum* beschrieben war. 4. Die liturgischen Texte des alten Zisterzienser-Meßbuchs. a) Das *Dominicale* oder *Propr. de temp.* Verschiebung der Evangelienperikopen an den Adventsonntagen, abweichende Introitus-Verse (nicht aus den Psalmen, sondern Fortsetzung der Antiphonen), eigentümlich die Vigil und die drei Festmessen an Weihnachten, vom gallikanischen Ritus herrührend; *oremus* und *flectamus* usw. vor der Oracion in allen Ferialmessen der Fastenzeit; Perikopen-Abweichungen vor allem bei den Ferialmessen der Donnerstage (jüngeres röm. Formular!), auch am 2. Fastensonntag und am Samstag vor Palmsonntag (diese Messe erst s. XII eingeführt). In der österlichen Zeit liegt der größte Unterschied zwischen früher und jetzt im Alleluja-Vers. An den Sonntagen nach Ostern steht nämlich der Alleluja-Vers, der jetzt an erster Stelle steht, an zweiter; so wohl im 17. Jh. geworden, als man das Zist.-Meßbuch dem röm. anglich; vom röm. abweichend ist dagegen das Meßformular der Vigil von Christi Himmelfahrt in den antiphonarischen Teilen. Im Miss. von 1515 folgen auf die Festmesse von Pfingsten 2 Votivmessen zu Ehren des hl. Geistes, eine per annum, die andere für die Zeit von Sept. bis Ostern; in der Pfingstwoche wurde der Alleluja-Vers *Veni sancte Spiritus* nicht jeden Tag, sondern nur Sonntag, Donnerstag, Freitag und Samstag gesungen. Interessante Textvarianten bietet das Formular vom Fronleichnamsfest. Manche Veränderung haben gegenüber dem alten Zist.-M. auch die Meßformulare der Sonntage nach Pfingsten erfahren. (Vgl. die Zusammenstellung der Orationen S. 198; die Episteln vom 2.—24. Sonntag sind alle um einen Tag später verzeichnet als jetzt.) Das alte Meßbuch stimmt jedoch im allgemeinen mit den Angaben der großen Liturgiker überein, die im MA auf dem Gebiet des gallikanischen Ritus geforscht haben, nur die Orationen des 4. Sonntags p. Pent. machen eine Ausnahme. b) Das *Sanctorale* des alten Meßbuchs. Das alte Missale war reichhaltiger als das neue. Einige Besonderheiten haben die Meßbücher, deren Ausgabe von Clairvaux bearbeitet wurde (z. B. die Verehrung des hl. Malachias). c) Votivmessen. An erster Stelle der *Missae peculiares* steht die zu Ehren des hl. Kreuzes, dann 2 Formulare zu Ehren B. M. V.; im alten Meßbuch stand auch eine Votivmesse zu Ehren aller Heiligen, die gleichfalls 2 Formulare hatte; 15 Messen für verschiedene Anliegen (z. B. *de quindecim auxiliatoribus*); *ad posc. pluiv.* hat 3 Formulare; auf die Messe *c. pestem* folgt ein Gebet mit *Secr.* und *Postc.* zu Ehren des hl. Sebastian, die

in die Messe eingelegt werden können. d) Messen für Verstorbene. Alle Zist.-Meßbücher vor 1618 haben eine Besonderheit: zuerst stehen alle antiphonarischen Teile, dann folgen alle Gebetsformulare und endlich alle Perikopen, was an die alten liturg. Bücher erinnert. Auf die Totenformulare folgt eine *Missa generalis pro vivis et defunctis*. e) *Ordo de collectis peculiaribus* (= *Orat. div.*), an Zahl 15, im neuen Zist.-M. 38, im römischen 35, in den Ordensmeßbüchern des 18. Jh. 38. f) Der Bibeltext des alten Ordensmeßbuchs. Er lautet im alten und neuen Meßbuch nicht überall gleich. Der Text des neuen Meßbuchs stimmt mit der *Biblia S. Stephani* des Ordensvaters überein, der Text der alten Lesungen harrt noch der Aufhellung. 5. Die Rubriken des alten Miss. Cist. Es wird unter diesem Abschnitt eine große Reihe von zum Teil sehr interessanten Einzelheiten, sowohl beim Domincalc als beim Sanctorale aufgeführt. Leider werden die Rubriken der Karwoche gar nicht behandelt. 6. Die Rubriken am Schluß des alten Miss. Cist. Diese haben jene Messen zum Gegenstand, die im Laufe des Jahres öfter celebriert wurden, also a) *Missae abbatiales* (= jene Messen, die nach Vorschrift des 110. Kap. der Cons. durch den Abt an bestimmten Tagen gehalten werden mußten); b) *Quomodo per hebdomadam dicantur missae in conventu*; c) die *Missa B. M. V. diebus sabbatis dicenda*; d) *Missa B. M. quotidiana*, für den Zisterzienserorden besonders wichtig; e) *de collectis* (= *Or. usitatae*). Auch hier verschiedene Unterabteilungen: *De coll. usit. quando intermittuntur; usitatae autem collectae sunt; quando coll. Eccl. debet intermittere; de coll. concede nos famulos*; f) *De missa pro defunctis in conventu dicenda semel in hebdom.*; g) *de anniversariis quae fiunt quolibet mense*; h) *in tricenario monachorum*; endlich: *quomodo dicitur missa pro presenti defuncto*, auch Verhältnis zu den gregorianischen Messen, zum Meßseptenar und den 6 Passionsmessen; eine Brügger Hs. spricht besonders von der Kraft dieser Messen und belegt sie durch eine Legende. II. Die Zeremonien und Gebete des alten Meßritus. A. Die feierliche Konventsmesse. 1. Einige Bestimmungen über liturg. Gewänder. Hierbei wird besonders die strenge Einfachheit betont (*unius coloris et simplices*). Eine bestimmte Regel für den Gebrauch der liturg. Farben existiert nicht. 2. Die Vorbereitung zur hl. Messe. Sch. veröffentlicht das *Spec. sac. missam celebrare volentium sec. S. Bonaventuram et alios devotos doctores*. Übereinstimmung der Gebete z. T. mit denjenigen des Bischofs vor der Pontifikalmesse. Vorbereitung des Altars und des Presbyteriums. 3. Der Gang zum Altar und das Staffelegebet. Besonderer Text des *Confiteor* und des *Misereatur*. Das Staffelegebet war im alten Ritus kürzer als jetzt, der Ps. *Iudica* wurde nicht gebetet, wie im MA in mehreren Kirchen. 4. Die Herrichtung der Opfergaben. Die ganze Zeremonie der Zubereitung der Opferelemente wurde im alten Ritus wahrscheinlich vollzogen, ohne daß dabei ein Gebet verrichtet wurde. Vergleich dieses Teils mit den Riten anderer Orden: Karthäuser, Karmeliter, Dominikaner. Beim eigentlichen Gang der Messe (Nr. 5 ff.) fallen verschiedene Besonderheiten des zist. Ritus auf, z. B. das tropierte *Gloria de beata*. Während Epistel und Graduale konnte der Zelebrant im Meßbuch die *Praep. ante missam* lesen, von einer Inzensation des Evangelienbuchs nach der Perikope ist nicht die Rede, nur bei den spanischen Zisterziensern; die *Consuet.* lassen nicht ersehen, ob der Zelebrant beim Küssen des Buches etwas betete. Auf das Credo war nur eine Melodie gebräuchlich. Die Opferungsgebete hatten einen besonderen Wortlaut; auch die Ordnung der Opfergaben durch den Diakon geschah auf eine eigene Weise. Ausführlich wird dann über die Inzensgebräuche gesprochen, über das *Orate fratres*, auf das anfangs nicht geantwortet wurde, den Vortrag der Präfation und Varianten in den Kanongebeten; bei der Konsekration wird die Zeit vor und nach der Einführung der Elevation sehr scharf auseinandergehalten; doch scheint mir der Ausdruck schief: „Die Einführung der El. wird dem Bischof

Eudes de Sully zugeschrieben.“ Der Zisterzienserorden führt die El. schon um 1210 ein; die El. des Kelches erfolgt aber auch hier erst später; die „kleine“ El. fand nach dem alten Ordensritus statt bei den Worten *P. o. s. s.*, gemäß der altröm. Liturgie; besondere Aufmerksamkeit wird wieder dem *suffragium pro pace* nach dem *Pater noster* gewidmet, sowie dem Pontifikalsegen des Abtes (nach dem gall. Ritus, durch Pius V. beseitigt, aber auch dann noch in vielen Kirchen bleibend); auch die Kommunion der ministri, sowie die Aufbewahrung und Erneuerung der hl. Spezies verdient besondere Beachtung; vor allem spricht Sch. auch ausführlich über das ewige Licht und den Zweck der Aufbewahrung. Die Zist. hielten für Aufbewahrung und Erneuerung verhältnismäßig sehr lange an der alten Praxis fest; erst das Rituale von 1689 zeigt die neue Ordnung. Dem Abschnitt über Kommunionausteilung während des Konventamts schickt der Verf. allgemeine lehrreiche Bemerkungen über diesen Akt voraus und unterscheidet dann bei den Zist. selbst zwei Perioden, die durch das Jahr 1261 getrennt werden; bis zu diesem Jahr unter zwei Gestalten gespendet. Die Kommunion wurde am Altar ausgeteilt (in den Ländern des gallikan. Ritus durften auch die Gläubigen am Altar erscheinen). Auch der Friedenskuß wird behandelt. Eine bes. Bedeutung hatte auch nach 1261 noch der Ablutionskelch. Purifikation und Ablution wurden im alten Meßritus mit der allergrößten Sorgfalt verrichtet; gegen Ende des 13. Jh. wurde bestimmt, daß auch Wasser zu gebrauchen sei, im alten Zist.-Ritus nur zur Reinigung der Finger. Zusammenfassend kann der Verf. über die Feier des Konventamtes sagen, daß in Cîteaux im Gegensatz zu Cluny alles bewußt einfach und nüchtern war: die Liturgie paßte sich ganz dem Klosterleben an. B. Die Konventmesse *cum unico ministro*. Es bestand kein wesentlicher Unterschied zur feierlichen Konventmesse: die geringen Abweichungen werden besprochen. C. Die Privatmesse. 1. Tägliche Zelebration. In den *Consuet.* wird nur wenig von der Privatmesse geredet; die tägliche Zelebration war nicht allgemein, aber es bestand kein Verbot (wie beim hl. Franz von Assisi; vgl. Nr. 342); das 12. Jh. schafft hier langsam, aber sicher Wandel, namentlich auch der Zisterzienserpapst Benedikt XII. Auch von den Ministranten bei der Privatmesse wird gesprochen. Einer der Meßdiener sollte Kleriker sein für bestimmte Handlungen. Die Meßdiener bleiben während der ganzen Handlung stehen und knien nur bei der Konsekration. Im allgemeinen stimmt der Ritus der Privatmesse mit dem der Konventmesse überein; in einzelnen Punkten aber war einem Priester größere Freiheit gewährt als heute; dies gilt auch bezüglich der Meßformulare. [334]

L. Gougaud O. S. B., *Anciennes règles de bienséance pour le chœur* (Eph. lit. 41 [1927] 186—188). Ausgehend von D. Guérangers *Caer. mon. in us. congr. Gall.* werden die Vorschriften zusammengestellt, die sich in früheren *Consuetudines* über das Ausspucken während des Chorgebets finden. Dabei werden herangezogen: das *Memoriale Benedicti Ananiensis*, die Regel des Chrodegang von Metz, der *Ordo monasticus* von Kil Ros, die sog. *Regula Magistri* (7./8. Jh.) und das Poenitentiale des hl. Kolumban. [335]

V. Die Liturgie bei den Autoren und anderen Persönlichkeiten.

Des heiligen Zeno von Verona österliche Ansprachen übertr. von Th. Michels O. S. B. (Berlin 1927). Die kostbaren kurzen Ansprachen des hl. Bischofs von Verona an die Neophyten geben einen tiefen Einblick in die Riten und Ideen des altchristl. Ostermysteriums und der österlichen Christenweihe. Bes. beachtenswert sind Zenos Gedanken S. 26 ff. über Ostern als den „Tag“ schlechthin im Mysteriensinne, eine Idee, die genauerer Darlegung und Ergründung wert wäre;

vgl. vorläufig Jb. 2 S. 26 f. — Zu S. 56 (VI) könnte man auch darauf hinweisen, daß zuweilen die Priester Münzen für die Taufe erhielten, was der Kanon 48 von Elvira verbietet.

O. C. [335 a

J. M. Hanssens S. J., *Le traité sur la messe du ms. Zurich C. 102* (Eph. lit. 41 [1927] 153—185). Den 1. Teil dieses von Amalar von Trier stammenden Traktats (16. Kapitel) hat Gerbert in *Mon. vet. lit. Alem.* herausgegeben. Der Rest (11 Kapitel) wird hier zum erstenmal zum Teil vollständig, zum Teil nach Anfang und Schluß (soweit die Kapitel mit Migne PL 105 *Eclogae de ordine Romano* übereinstimmen) herausgegeben. Der Traktat wird auch auf seine innere Ordnung hin untersucht und mit Bezug auf die sog. *Eclogae* die Hypothese aufgestellt, sie seien die letzte und gefeilere Redaktion des Züricher Traktates. [336

J. M. Hanssens S. J., *Un document 'antiamalarien'* (Eph. lit. 41 [1927] 237—244). Die Hs. Fulda Aa 20 (aus Weingarten) enthält zunächst einen dem Stuttg. Cod. verwandten Text von Amalars *Liber officialis*, dann den Brief des hl. Hieronymus an S. Paulinus von Nola *De studio scripturarum* und dann einen *Liber de divina psalmodia*; ihm folgt wie im Paris. 2853 ein *Liber de correctione antiphonarii* mit dem Untertitel: *Incipit praefatio antiphonarii ecclesiae Lugdunensis*. Ferner bringt H. noch Notizen zu dem von G. Morin zuerst beschriebenen Ms. von Metz 65 (1212). Der zweite Teil des Fuldensis ist nur eine Reihe von Auszügen aus *Contra IV libros Amalarii*. S. 240 ff. folgt die Ausgabe mit zahlreichen Hinweisen. [337

Herm. Fischer, *Die hl. Hildegard von Bingen, die erste deutsche Naturforscherin und Ärztin. Ihr Leben und Werk* (Münch. Beitr. z. Gesch. u. Lit. d. Naturw. u. Med. 7/8. München 1927). Die Schrift befaßt sich vorzugsweise mit den naturwissenschaftlichen Werken der hl. Hildegard. Um jedoch das „Weltbild“ der berühmten Frau zu zeichnen, kommt sie auch auf die religiösen Dichtungen zu sprechen, die Sequenz zu Ehren des hl. Maximin (ist die Autorschaft der hl. Hildegard hier schon ganz sicher?) und die Mariensequenz. Sie werden (S. 23) vor allem auch Zeugnis für Hildegardens Naturliebe und -empfinden ablegen. (Es ist z. B. sehr merkwürdig, daß A. Biese, *Das Naturgefühl im Wandel der Zeiten* [1926] die Gestalt der Seherin von Bingen ganz außer Acht läßt.) [338

Hildegard von Bingen, Reigen der Tugenden (*Ordo virtutum*). Ein Singspiel. Hg., übertr., eingel. von der Abtei St. Hildegard-Eibingen i. Rh. (Berlin 1927). Die schöne Publikation spricht über Aufbau und Grundgedanken des Singspiels, über die Beziehungen zum *Scivias*, dem Hauptwerk der hl. Hildegard. Dann folgt die deutsche Übertragung mit Erläuterungen und szenischen Anweisungen, schließlich der Urtext mit der Melodie. Sprache und Stil dieses Singspieltextes sind — auch in bezug auf ihren liturg. Grundton — so interessant, daß sich eine eigene kleine Untersuchung lohnte. Beiläufig: Fraglich erscheint mir, ob die S. 101 verzeichneten Änderungen gegenüber dem Kodex (Großer Hildegardiskodex der Landesbibl. zu Wiesbaden) notwendig waren, wo es sich um eine Vertauschung der Genera handelt; so möchte ich S. 129 Z. 10 *gaudete o socii* unbedingt halten, da doch S. 128 Z. 9 die Victoria zu den Virtutes (!) auch sagt: *O fortissimi et gloriosissimi milites*; auch halte ich es für nicht unmöglich, daß (S. 124 Z. 5) die *poenitens anima* sich selbst einen *peccator* nennt, ebenso daß der Teufel zur *anima* sagt (S. 110 Z. 3): *fatue*. Abt Ild. Herwegen hat der Ausgabe ein treffliches Vorwort mitgegeben, in dem er vor allem betont, daß dieses Spiel den Begriff der Gemeinschaftskunst verwirklicht. [339

E. Clop O. F. M., *Saint François et la liturgie de la Chapelle papale* (Arch. Franc. hist. 19 [1926] 753—802). Der hl. Franz ordnete zunächst an, daß die Brüder, Kleriker und Laien, das Offizium beten sollten nach der Gewohnheit der Kleriker; als er aber die ungeheure Verschiedenheit in den einzelnen Diözesen gewahr wurde, befahl er das Offizium nach dem Brauch der röm. Kurie zu beten. Sehr interessant S. 757 die Ausführungen über die Angleichung der Liturgie an den

Stilwandel der Kirchen. Der Brauch der römischen Kapelle 'tenait aussi le style gothique'. 'La prière liturgique était devenue gothique. S. François l'adopte.' Cl. führt dann sechs Motive an, die den hl. Franz gerade zur Übernahme des päpstl. Breviers veranlaßten. Durch die Ausbreitung der Franziskaner wurde dann auch dieses Brevier überallhin getragen. S. 764 Beschreibung des Br. des hl. Franziskus, S. 765 der hl. Klara, S. 766 der Münchner Franziskaner (sog. 'Rosenthal'-Brevier) s. XIII m. Es zeigen sich zwischen diesen drei noch manche Differenzen. Ein Franziskaner-Brevier in der Bibl. Casanat. zu Rom mit ganz kleiner gotischer Schrift schließt sich an das der hl. Klara an. S. 767 ein Br. in der Nationalbibliothek zu Neapel. — Die Franziskaner haben die herrschende Anarchie im Offizium beseitigt; am *Officium pro tempore* wird dies im einzelnen nachgewiesen. Ein besonderer Abschnitt ist den Heiligenfesten (S. 775 ff.) gewidmet. S. 777: Offices de trois leçons selon la curie. 778: Die Oktave. 780: Offiz. eines Heiligen am Sonntag. 785: Die Rubriken des Offiziums. 788: Die Rubriken des Haymo von Faversham. 797: Die Gesangbücher. Auch der Gesang wurde (entgegen anderen Anschauungen, die nur von einer Rezitation sprechen) von der päpstlichen Kapelle übernommen. Schlußgedanke 802: Die histor. Phasen des Breviers lassen sich für das 13. Jh. in 3 Punkten zusammenfassen: I. Franziskus übernimmt das Kurienbrevier, ohne etwas daran zu ändern; II. Haymo paßt die Rubriken dem Gebrauch der Brüder an; III. Nikolaus IV. macht dieses Brevier verpflichtend für den ganzen Klerus. [340]

W. Lampen O. F. M., *La pietà liturgica di S. Francesco d' Assisi* (Riv. lit. 13 [1926] 257—263). Zusammensetzung früherer Ergebnisse. [341]

H. Dausend O. F. M., *Die Brüder dürfen in ihren Niederlassungen täglich nur eine heilige Messe lesen. Eine Weisung des hl. Franziskus* (Franz. Stud. 13 [1926] 207—212). Im Brief des hl. Fr. an das Generalkapitel von 1224 heißt es: ... *ut in locis, in quibus fratres morantur, una tantum missa celebretur in die secundum formam sanctae ecclesiae. Si vero plures in loco fuerint sacerdotes, sit per amorem caritatis alter contentus audita celebratione alterius sacerdotis; quia praesentes et absentes replet, qui eo digni sunt, Dominus J. Chr. D.* bekämpft die Ansicht Heilers (Der hl. F. v. A. und die katholische Kirche. In „F. v. A.“, Sonderheft von Una sancta 1926, 36 f.) und Melanchthons, als wolle Fr. damit die zum Mißbrauch gewordenen Privatmessen verurteilen. Da Eck sich mit diesen Gedanken nicht zurecht fand, hat er den Brief als unecht verworfen. D. stellt sich auf die Seite von Lemmen, W. Goetz und H. Felder, die in der genannten Anordnung einen Akt besonderer Ehrfurcht und Demut erblicken. Ich sehe nur nicht ein, warum die meisten dieser Erklärer es so hinstellen, als setzten ihre Gegner eine Polemik des hl. Franz gegen die Kirche voraus. Das ist nicht richtig; im Gegenteil, Franziskus beruft sich doch auf die Kirche: *secundum formam s. Ecclesiae*. [342]

H. Dausend O. F. M., *Die Weihnachtsfeier des hl. Franziskus von Assisi in Deutschland und Greccio* (Franz. Stud. 13 [1926] 294—304). Nach den authentischen Berichten über die Szene von Greccio ereignete sich die Vision mit dem Christkind in der Krippe (geschaut von einem gewissen Johann von Greccio) während einer Messe, bei der der hl. Franziskus den Dienst des Diakons versah und vor der die Brüder das Offizium gesungen hatten. „Das Neuartige, Bedenken erregende der Veranstaltung, deswegen der hl. Franziskus sich die Erlaubnis des Papstes einholte, lag zunächst darin, daß der große Krippenfreund die ganze Feier in Gottes freie Natur verlegte und einen lebendigen Ochsen und Esel und eine wirkliche Krippe benützte ... Sodann wurde über der Krippe auf einem Tragaltar das hl. Opfer dargebracht.“ [343]

W. Lampen O. F. M., *De spiritu S. Francisci in operibus S. Gertrudis Magnae* (Arch. Franc. hist. 19 [1926] S. 733—752). Die Beziehungen zwischen der liturgischen, eucharistischen Frömmigkeit der beiden Heiligen kommt besonders S. 748 f. zur Sprache. [344]

W. Lampen O. F. M., *De S. P. Francisci cultu Angelorum et Sanctorum* (Arch. Franc. hist. 20 [1927] S.-A. 1—23). Unter den Engeln verehrte der hl. Franziskus am meisten den Erzengel Michael auf Grund seiner in der Liturgie (vgl. auch Sac. Gelas. PL 74, 1234) festgelegten Stellung als *repraesentator* und *susceptor animarum*. Um zu zeigen, wie die Verehrung des hl. Michael dem hl. Franziskus gerade durch seine Zeit und seine Heimat nahegelegt wurde, kommt L. auf den ganzen Michaelskult zu sprechen; hier wird auch (S. 8) das *refrigerium* am Sonntag erwähnt (vgl. Jb. 6 Nr. 389/90; 7 Nr. 410), allerdings in *purgatorio* (nach Beda und Rather von Verona). — Bei der Verehrung der Gottesmutter spricht L. zunächst über die von Franziskus gebrauchten Ehrentitel und stellt dabei eine Verbindung zwischen diesem und Petrus Damiani her. Ob aber z. B. die Bezeichnung: *tabernaculum Dei* unbedingt auf Petrus zurückgehen muß, ist fraglich; vgl. Eccles. *Requievit in tabernaculo meo*. S. 15 f.: Das Bild der *alae* schon bei Ephrem (dagegen die Schutzmantelmadonna erst bei Caesarius von Heisterbach). S. 16: Das vom hl. Franziskus täglich gebetete Officium B. M. V. und seine Geschichte; S. 17 f.: der hl. Jungfrau vom hl. Franz geweihte Kirchen und Kapellen; S. 18 f.: die damaligen Feste B. M. V.; S. 19: das Vertrauen auf ihre Fürbitte. Von den anderen Heiligen widmete Franziskus eine besondere Verehrung den hl. Johannes Bapt., Johannes Ev., Petrus und Paulus, und den *beati Elias et Henoch*. Auch den Reliquien widmete er nach seinem Biographen seine Verehrung und Obsorge. [345]

W. Lampen O. F. M., *De officio divino in ordine Minorum iuxta S. Bonaventuram* (Antonianum 2 [1927] 135—156). Verf. behandelt zuerst — nach einem kurzen Überblick über die Franziskanerbrevierfrage bis Bonaventura (vgl. Nr. 340) — die Stellung dieses hl. Ordensgenerals zur Form und zum Inhalt des Offiziums selbst, z. B. auch zum täglichen Beten des seit den Kamaldulensern (s. XII) geübten Officium B. M. V.; Vorschrift an die Novizen, täglich 100 *Paternoster*, *Ave Maria* und *Gloria patri* zu beten (S. 139). Dann wird darüber gesprochen, in welchem Geist S. Bonaventura das Offizium gebetet wissen wollte, wobei neben der Anlehnung an die Regel des hl. Benedikt auch der Zusammenhang zwischen Bonaventura und dem *Speculum disciplinae* des Bernhard von Bessa erwähnt ist. Interessant ist der Abschnitt über die *Motiva divini officii*, namentlich S. 144 ff. über die Sieben bzw. Achteilung der Horen. S. 146 f.: Das Eintreten des hl. Bonaventura für den größeren Glanz des Offiziums, ohne die Armut zu opfern. S. 148: Das von Bon. verfaßte *Officium de passione Domini* (nach dem Vorgang, jedoch nicht unbedingt Vorbild des hl. Franziskus), von Bon. zwischen 1242 und 1248 verfaßt (Zusammenhang mit der auflebenden Kreuzverehrung unter Ludwig d. Hl.). S. 153 über die von Bon. präsiidierten Generalkapitel des Ordens und die hierbei getroffenen liturgisch-rubrizistischen Bestimmungen. Besonders tritt dabei die Verehrung zutage, die Bon. gegenüber dem Ordensstifter hegte, so daß er etwa den Antiphonvers: *Plus suis nutritoribus se gessit insolenter* aus Pietätsgründen umändern ließ in: *Divinis charismatibus praeventus est clementer* — und auch sonst an der Jugendlegende des Heiligen Änderungen anbrachte. — Zur öfteren Erwähnung des hl. Ludwig v. Fr. vgl. Jb. 6 Nr. 327. — S. 140 A. 2 lies: Linderbauer. [346]

P. de Corswarem, *Le Liber capitalaris d'Etienne, évêque de Tongres-Liège* (Tongres 1924). Berichtet von der Entdeckung des *Liber cap.* Stephans (zusammengestellt zwischen 903 und 916), der als Prototyp der zahlreichen Kapitularien und Kollektarien in Belgien von besonderer Bedeutung war bis zum 15. Jh. C. hat im Cod. I des Archivs des Kollegiatstifts von Tongern einen *Liber ordinarius* entdeckt (geschrieben 1435/6), der nach seiner Ansicht den von Stephan wiedergibt. Denn er ist kaum 40 Jahre nach dem großen Liturgen Rudolf von Rivo († 1403) geschrieben, der selbst noch das alte Stephan-Kapitular in Händen hatte. Er hat wohl auch für die weitere Konservierung des Kapitulare gesorgt. Bestätigen läßt sich diese Hypothese durch Vergleiche 1. mit einem Koll. von Tongres (cod. 22), das noch vom lebenden Rudolf geschrieben wurde; 2. mit einem Ordinarius der Kathe-

drale von Lüttich, jetzt in Brüssel (Ms. 11 971/2) s. XV; 3. mit einem englischen Kollektar, das von dem des Bischofs Stephan abhängen muß. [347]

M. Querra, *Mas acerca del decreto de Eugenio IV para los armenios y el sacramento del Orden* (Estudios Eclesiásticos 6 [1927] 54—78; 157—170) befaßt sich mit der Ansicht verschiedener Theologen, die behaupten, daß das Dekret Eugens IV. auch in seinem sakramentalen Teile eine lehramtliche Entscheidung enthalte; so z. B. Verhaar, *Tractatus de Sacramentis* II (Hilversum 1926) 151—53 (nicht eigentliche Definition, aber doch Dokument des authentischen Lehramtes), und Hugon O. P., *Tractatus dogmatici* V 509—514: das Dekret ist dogmatischer Akt eines ökumenischen Konzils; die Kirche hat die Materie des sacramentum ordinis geändert. Dies müßte bereits zur Zeit des hl. Thomas der Fall gewesen sein. Die Theologen des 11. Jh. kennen nur die *impositio manuum*, im 12. Jh. erwähnen einige auch die *traditio instrumentorum*; andere dagegen wie Honorius von Autun, Richard von Canterbury, Petrus Cantor, Hugo von Rouen sprechen nur von der *imp. man.* Petrus Lombardus bemerkt zu I Tim. 4, 14: *Impositio manuum dat presbyterium ordinato*; Kelch und Patene werden nur deshalb überreicht, damit der Ordinierte wisse, daß er die Vollmacht hat, das eucharistische Opfer darzubringen. Ähnlich denken Bonaventura und Petrus von Tarantasia (Innozenz V.). Dagegen lehrt Thomas, daß die *trad. instr.* die *materia essentialis* des Weiesakramentes sei. Sonst herrscht bei den Theologen des 13. Jh. große Unsicherheit, ebenso im 14. Jh. Scotus unterscheidet 2 Riten, die *trad. instr.*, welche die Vollmacht gibt über das *corpus Christi reale*, d. h. die Vollmacht zur konsekrieren, und die *imp. man.* (die 2.), welche den Ordinierten die Vollmacht erteilt über den mystischen Leib Christi, d. h. die Gewalt, Sünden nachzulassen; manche rechneten auch die Salbung der Hände zur *materia essentialis* des Sakramentes. Noch nach dem Dekrete Eugens IV. spricht das Konzil von Köln (1536) und ebenso das von Mainz (1549) bloß von der *imp. man.* Es ist unmöglich, den Zeitpunkt anzugeben, wann die Kirche die Materie des Weiesakramentes geändert habe. Qu. nimmt auch Stellung gegen die im *Ami du Clergé* 1925, 173—176 vertretene Ansicht, das Dekret müsse als Konzilsakt betrachtet werden, ferner gegen Pelster S. J., der in *Scholastik* 1926, 315 meint, wenn das Dekret auch keine *definitio ex cathedra* sei, so dürfe es doch nicht bloß als Ausdruck der *doctrina ordinaria* der Theologen angesehen werden. Nach Prüfung der Argumente für und wider entscheidet sich Qu. dafür, daß das Dekret in seinem sakramentalen Teile bloß eine praktische Instruktion für die Armenier sei, die sich möglichst dem Usus der röm. Kirche anpassen sollten, ohne daß beabsichtigt gewesen sei, über Materie und Form oder über die *ratio sacramentalis* der einzelnen Ordines etwas zu definieren. H. H. [348]

VI. Liturgische Heiligenverehrung.

D. De Bruyne O. S. B., *Le manuscrit bernois du martyrologe hiéronymien* (Röm. Qu.-schr. 34 [1926] 355). Eine Nachprüfung der von J. P. Kirsch (ebda 31 [1923] 113—124) besprochenen und untersuchten Berner Hs. ergab, daß das Mart. Hier. bisher nicht entdeckte, verwischte Signaturen trägt, die darauf hindeuten scheinen, daß die einzelnen Bünde auf der ersten und letzten Seite markiert waren. Die heutigen Signaturen VIII—XVII sind wohl später angebracht worden, als man das Martyrol. einer kanonistischen Hs. anfügte. [349]

G. Verdin, *Légendes hagiographiques troyennes. Les pseudo-martyrs de la persécution d'Aurélien* (Rev. de l'hist. des relig. 90 [1924] 175—192). Das Martyrologium erwähnt am 21. I. einen hl. Patroclus von Troyes, der unter Aurelian den Martertod erlitten habe; über ihn berichtet Gregor v. Tours, *de gloria martyrum* c. 64. Nach V. ist die *Passio s. Patrocli*, die in ungefähr 20 Hss. erhalten ist — die älteste in Montpellier aus dem 8. Jh. —, nur die latein. Umbildung

einer oriental. Legende, wie solche im 6. und 7. Jh. häufig vorgenommen wurden; so wurde z. B. auch die hl. *Benigna* aus dem Orient nach Burgund verpflanzt. Am 29. I. nennt das Martyrologium einen hl. *Sabinianus*, Martyrer unter Aurelian. Die *Passio s. Sabiniani*, die sich ebenfalls in ungefähr 20 Hss. findet, stimmt fast in allem mit der *Passio s. Sydronii* überein, welche die Bollandisten 1723 herausgaben. Beide waren Riesen — Sabinianus hatte eine Körperlänge von 12 Ellen —, beide sollen von Samos gekommen sein. Was von ihnen berichtet wird, findet sich fast wortwörtlich in der *Passio s. Christophori*, der demnach unter anderem Namen aus dem Orient nach Gallien wanderte. So erklären sich die Ausdrücke: *fera mala, facies turpis, qui inter feras nutritus est*, die weder auf Sydronius noch auf Sabinianus passen; in der *Passio s. Christophori* lesen wir, eine Frau habe bei seinem Anblick gezittert: *facies eius mutata est videns corpus hominis, caput autem canis*. Ebenso ist die *Passio s. Iuliae et sociorum*, deren Gedächtnis in Troyes am 21. VII. begangen wird, eine Übernahme der röm. *Passio* der hl. Lucia. Der hl. *Venerandus* von Troyes am 14. XI. ist ein apokrypher Martyrer, der erst im 14. Jh. geschaffen wurde. Petrus de Natalis, *Catalogus Sanctorum* I. X c. 60 (Vincentiae 1493) gibt eine kurze Biographie von ihm, die nichts anderes ist als eine Überarbeitung der *Passio* des hl. Sabinianus; in dieser heißt es: *venerandus autem martyr Sabinianus* (Hs. des 10. Jh.); daraus wurde im 14. Jh.: *Venerandus martyr filius Sabiani*. H. H. [350]

R. Haupt, *Beitrag aus der Nordmark zur Patrozinienforschung* (Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengesch. 8, 305—343). Wenn auch liturg. Erwähnungen hier nicht geschehen, so ist die sorgfältige Arbeit doch Material bietend für spätere Forschungen auf dem Gebiete der Heiligenliturgie. [351]

dgm., *La festa della Visitazione* (Riv. lit. 14 [1927] 169—173). Schildert auch die Anfänge des Festes unter Urban VI. nach der avignonensischen Gefangenschaft. [352]

M. v. Zalan O. S. B., *Das früheste Vorkommen des Festes Praesentatio B. M. V. im Abendland* (Eph. lit. 41 [1927] 188 f.). Das im Abendland nach gewöhnlicher Annahme zuerst 1371 auftauchende Fest wird hier im Kalendar des sog. Pray-Kodex zu Budapest (vgl. Nr. 288) um 1200 nachgewiesen und diese Erscheinung auf die engen Beziehungen zwischen Ungarn und Byzanz im 11./12. Jh. zurückgeführt, vor allem auch bei den Benediktinern. [353]

M. Artigas, *Unos 'Gozos de la Virgen' del siglo XIV* (Homenaje a Menendez Pidal I 371—3). Diese Lieder in Strophen finden sich in einer Hs. der Bibl. Menendez Pelayo, die auch den '*Libro de miseria de homne*' enthält. Die Zahl der '*Gozos*' ist nicht 7, wie in der schon klassisch gewordenen franziskanischen Tradition, sondern 12. Hinzugekommen sind die '*Gozos*' der Visitation, Praesentatio des Kindes im Tempel, Flucht nach Ägypten, Verlust des Kindes im Tempel, Hochzeit in Kana. Ursprünglich waren es Verse der '*cuaderna via*', aber in der Hs. wurden sie durch einen ungeschickten Schreiber sehr entstellt. Der Text umfaßt 112 Verse mit kritischen Noten. J. V. [354]

V. Serra i Boldú, *Llibre d'or de Rosari a Catalunya* (Barcelona 1925). In diesem Monumentalwerk, einem der schönsten modernen Bücher, untersucht der Verf. mit Unterstützung von Viktor Oliva die Geschichte, die Ethnographie, die Folklore, die Archäologie (Plastik, Malerei, Goldschmiedekunst, Keramik usw.) und die Bibliographie des Rosenkranzes, speziell in Katalonien. Der Text ist mit überzahlreichen Belegen versehen, besonders aber ist die reiche graphische Illustration hervorzuheben (30 farbige, 275 photogr. Reproduktionen, 307 Gravüren, 49 musikalische Beispiele). In der '*Paraula Christiana*' 3 (1926) 68 schreibt Oliva über diesen künstlerischen Teil des Werkes: „In bezug auf die Entwicklung in der Darstellung der hl. Maria vom Rosenkranz kann man sagen, daß man vom Symbolismus zur materialistischen Genauigkeit weiterschritt. Zuerst genügten eine Rose in den Händen U. L. Frau und in denen ihres Sohnes, um die Betrachtung der Geheimnisse und die Wiederholung des englischen Grußes, der wesentlichen

Bestandteile des Rosenkranzes, hervorzurufen. Später stellte man die hl. Jungfrau in einer Laube von Rosenstöcken dar, oder auch mit einem Strauß (ramo) von Rosen in der Hand, oder auch die Jungfrau auf dem Stamm eines Rosenstrauchs, dessen Zweige als Baldachin (span. *dosel*) dienen, noch später wurde zur Vereinfachung der Rosenstrauch reduziert auf zwei Zweige, die die Gestalt der hl. Jungfrau umgeben, Rosen verflochten mit Ähren, sog. *Paternoster* oder *Psaltiri*. Dieses letztere Wort verwenden wir, um die altertümliche Form des Rosenkranzes zu bezeichnen. Noch später kommen Zweige und Rosen weg, und die Rosenkranzkönigin ist nur mehr charakterisiert durch die 'psaltiri' in Form einer Aureole. Im letzten Entwicklungsstadium trägt die Jungfrau den Rosenkranz in den Händen...“ J. V. [354 a

Myles V. Ronan, *St. Anne, her cult and her shrines* (London 1927) möchte über die Verehrung und die Heiligtümer der Heiligen in Palästina, Rom, der Provence, der Bretagne, England, Dublin und Kanada handeln. Ein oberflächliches und kritikloses Werk. Das Kapitel über St. Anna in Dublin ist noch das angängigste. L. G. [355

A. Wilmart O. S. B., *Les compositions d'Osbert de Clare en l'honneur de sainte Anne* (Annales de Bretagne 37 [1926] 1—33). Nach einigen Ausführungen über die Verehrung der hl. Anna im Abendland vor dem 14. Jh. spricht W. dann über das Eindringen dieses Kults in Worcester, wahrscheinlich als Folge des sich ausbreitenden Kults der Unbefl. Empfängnis gegen Ende des ersten Viertels des 12. Jh. (S. 4). Die veröffentlichten Texte sind: 1. ein Sermo von Osbert, dem Prior von Westminster (s. XII/1) über die hl. Anna (S. 15—20); der Predigt voran geht ein Widmungsbrief an Simon, Bischof von Worcester (1125—50) (S. 13 f.); 2. zwei rhythmische Gebete an St. Anna, ebenfalls von Osbert (S. 21—25); 3. zwei Prosagebete vom gleichen an St. Anna (S. 25—33). Osbert gibt die Worte des Bischofs Simon, die ihn zur Abfassung des Sermo und vielleicht auch der anderen Arbeiten bestimmt haben, in folgenden Ausdrücken wieder: *Solemnitas eius (Annae) festiva singulis annis in Wigornensi recensetur aeclesia, et quo propensiore possumus honoris indicio, eius praerogativa dignitas atque (nostro) incremento. Duobus enim privilegiis in (...) celebrior penes nos cunctis temporibus (...). Ego prelibo solennem fratribus refectionem in die prima, decanus vero presens luce ministrat octav(e)...* (S. 13). L. G. [356

Maud Joynt, *The Life of St. Gall* (London 1927). Engl. Übers. der *Vita et miracula S. Galli* von Walahfrid Strabo (S. 58—153). Voraus geht eine gute Einleitung von Miss M. Joynt (S. 1—57); 3 Anhänge, davon einer über die Tropen und Sequenzen (S. 161—164). L. G. [357

P. Bayart, *Les offices de S. Winnoc et de S. Oswald d'après le Manuscrit 14 de la Bibliothèque de Bergues* (Annales du Comité flamand de France 35 [1926]). Verf. gibt den Text der beiden im Titel genannten Offizien heraus; die Hs. ist s. XII e. Die Offizien wurden verfaßt s. XI m in der Abtei von St.-Winnoc, aller Wahrscheinlichkeit nach vom Mönch Drogo aus dieser Abtei. Verf. untersucht Wert und Herkunft dieser Texte in der Einleitung (39 S.). S. 41—70 enthalten den Text der beiden Offizien; S. 71—129 die Musik in moderner Notenschrift. 36 Tafeln geben in Phototypie die Neumen und Texte wieder; auch einige Miniaturen sind dabei. [Vgl. Nr. 359 und 478.] L. G. [358

W. Lampen O. F. M., *De vereering van St. Oswald, bijzonder in de Nederlanden* (Ons geestelijk erf 1 [1927] 142—157). Untersucht den Ursprung der Verehrung dieses englischen Königs und Martyrers, dessen Legenden alle auf Bedas Bericht zurückgehen. Dabei kommen auch Quellen liturg. Art zu Wort, so S. 150 f., wo von südniederländischen Offizien die Rede ist; bei diesen spielt aus besonderen Gründen die hl. Dreifaltigkeit eine große Rolle. S. 152 werden die Beziehungen zwischen der niederländischen, flämischen, bergischen und süddeutschen Oswaldverehrung festgelegt und vor allem auch auf die Frage ein-

gegangen, inwieweit und ob überhaupt St. Oswald als Umgestaltung Wodans (Wetterpatron!) gelten kann. Von besonderer Bedeutung ist hier wieder eine Nokturn von Winnoxbergen (S. 155). Wir vermissen einen Hinweis auf A. Franz, *Benediktionen im MA* I 373, 380; II 269, 468, und E. Jung, *Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit* (München 1922) 115 ff. [s. Jb. 4 Nr. 188]. [359]

R. M. Wolley, *St. Hugh of Lincoln* (London 1927). Dieses neue Leben des hl. Bischofs Hugo von Lincoln (1186—1200) ist begleitet von mehreren Texten liturg. Interesses, die als Anhänge nach gewissen Kapiteln gedruckt sind: 1. eine *formula professionis* von Chartreux (S. 18—20), schon gedr. bei Martène, *De ant. Eccl. rit.* (Ven. 1783, IV 229); 2. ein Brief Hugos an die Archidiakone von Lincoln über die Pfingstprozessionen (S. 63 f.); 3. *Officium quotidianum* der Kanoniker von Lincoln (S. 64 f.); 4. verschiedene lit. Texte für das Fest des hl. Hugo und seine Translatio. L. G. [360]

J. Vendryes, *Saints Lugle et Luglien, patrons de Montdidier* (Rev. celt. 44 [1927] 101—108). Bemerkungen über den Kult der beiden irischen — so werden sie gewöhnlich bezeichnet — Heiligen in Montdidier. Etwas Gewisses läßt sich über sie nicht aussagen. L. G. [361]

F. Küch, *Zur Geschichte der Reliquien der hl. Elisabeth* (Zschr. f. Kirchengesch. 45 N. F. 8 [1926] 206). Im J. 1362 Ablass durch Bischof Albert von Ippus denen, *qui in ecclesia b. Elyzabeth . . . antiphonam Gaude celum et collectam Tuorum corda cum Pater noster et versiculis scriptis in tabula pendente apud sepulcrum ipsius . . . oraverunt*. Das sind vermutlich dieselben Verse (leon. Hexam.), die noch jetzt an den drei Rändern der Südwand, wenn auch unvollständig, zu lesen sind und eine Anrufung der Heiligen enthalten. [362]

G. Verdin, *Les plus anciens témoins du culte de Sainte-Reine d'Alise* (Rev. de l'hist. des rel. 93 [1926] 95—107). In die gallische Rezension des sog. *Martyrologium Hieronymianum*, in die Martyrologien des hl. Beda, des Florus, Wandelbert und Ado wurde das Fest der hl. Regina am 7. IX. erst von späteren Kopisten eingetragen. Rhabanus Maurus († 856) in der St. Gallener Hs. 457 (9.—10. Jh.) und Usuard († 875) in seiner Originalhs. Paris Bibl. n. 13 745 fol. 63—64 sind die ersten Schriftsteller, welche die Heilige erwähnen; Rhabanus ist vom Wolfenbütteler *Martyr. Hieron.* oder dessen Quelle (8. Jh.) abhängig; die Notiz in den Martyrologien von Auxerre und Flavigny geht auf die hagiograph. Tradition zurück. Diese ist erhalten im Berichte über die Translation der Reliquien der Heiligen in die Abteikirche von Flavigny im J. 864; in der *Notitia miraculorum*, einem Berichte über die in der Kirche von Alise vor der Übertragung nach Flavigny geschehenen Wunder, und in der *Passio* des Pseudo-Theophilus, von der die alten Bollandisten 3 Hss. kannten, und 7 (vom 10.—15. Jh.) in der Bibliothèque nationale aufbewahrt werden. Diese *Passio* ist lediglich eine lateinische Bearbeitung des griech. Martyriums der hl. Marina von Antiochia in Pisidien — aus *Antiochia prima psidiae* wurde *Alisia prima presidie*. Dieses Plagiat ist spätestens im 8. Jh. entstanden; von ihm hängen alle späteren Biographien der hl. R. ab. V. möchte überhaupt die Existenz der Heiligen in Zweifel ziehen und ihre Verehrung auf eine christl. Umbildung des für Alisia bezeugten Kultes der Iuno Regina zurückführen. H. H. [363]

Egy kiadatlan középkori verses officium Szent Imréröl (Ein ungedrucktes Reimoffizium des hl. Emmerich) (Pannonhalmi Szemle 2 [1927] 1—8). Von diesem Reimoffizium ist bloß der Vesperhymnus *Chorus celestis agminis* abgedruckt bei J. Danko, *Vetus Hymnarium Hungaricum* (Budapest 1893) 240 f.; vgl. auch Dreves-Blume, *Analecta Hymnica medii aevi* IV 132; die übrigen Teile: Antiphonen zu Vesper und Laudes, Antiphonen und Responsorien zur Matutin sind hsl. erhalten im Siebenbürgener Brevier von 1462. In den Stimmen aus Pannonhalma wird nun das ganze Offizium im lateinischen Text mit ungarischer Übersetzung veröffentlicht. H. H. [364]

K. Künstle, *Ikongraphie der Heiligen* (Freiburg i. B. 1926). Dieses sehr schön ausgestattete Werk muß in unserm Bericht aus verschiedenen Gründen angezeigt werden. Zunächst sind die Beziehungen zwischen Liturgie und Ikongraphie an sich schon so eng, daß das vorliegende auch innerlich sehr gediegene und reichhaltige Werk notwendig auch die Liturgiegeschichte in bezug auf die Heiligenverehrung fördern muß. Namentlich die Verbreitung eines Heiligenkults hält meistens mit dem Vordringen der betr. Liturgie gleichen Schritt. Von großer Bedeutung sind auch K.s *Hagiographische Vorbemerkungen*, die sich namentlich gegen die übliche Gleichsetzung christlicher Heiliger mit heidnischen Gottheiten wendet; mit Bezugnahme auf Delehaye werden diese Gleichungen auf das zulässige Maß zurückgeführt. Manche der von K. angeführten bildlichen Belege finden sich auch in liturg. Büchern (z. B. S. 302 der hl. Hieronymus in einem Petersburger Codex aus Corbie um 700, einem Evangeliar aus Lindisfarne [Brit. Mus.] und einem Psalterium Karls d. Kahlen; oder S. 597 der hl. Wolfgang in einem Evangeliar Heinrichs IV. aus der Regensburger Schule, jetzt in Krakau) oder auf einem liturgischen Kleidungsstück (z. B. S. 580 die Schilderung der Vinzentiuslegende auf einem Pluviale des 13. Jh. aus St. Blasien im Schwarzwald, jetzt in St. Paul in Kärnten, das auch sonst noch auftaucht). — Wenn ich mir noch einige Ergänzungen erlaube, so möchte ich dabei vor allem auf meine nähere Umgebung zurückgreifen; es liegt in der Natur der Sache; ich erwähne auch nur, was ich aus Augenseinnahme kenne. Zu S. 34 ff.: Ein merkwürdiges Martyriumbild der hl. Afra aus Tirol im Klerikalseminar zu Freising; vgl. R. Hoffmann, *Die Kunstaltertüme im erz. Klerikalseminar zu Freising* (München 1907) 67; daselbst auch ein „Verhör der hl. Afra“. — Zu S. 116 ff. vgl. das gleiche Buch S. 84: Martyrium des hl. Bartholomäus (kraß naturalistisch). — Zu S. 211 ff.: Zyklus des hl. Erasmus auf Tafeln und Holzstatue, wahrscheinlich von Jörg Lederer (vgl. L. Riedmüller, *Die Reichsstadt Kaufbeuren als Künstlerstadt* in: Heimatarbeit und Heimatforschung [vgl. Nr. 416] S. 160) in der Blasiuskapelle zu Kaufbeuren; daselbst auch Zyklus und Statue vom hl. Ulrich. Wenn zu letzterem (S. 565) bemerkt wird, daß noch der Barockmaler Enderle ihn als Streiter auf dem Lechfeld in der (nicht württemberg., sondern bayrischen) Pfarrkirche zu Seeg um 1770 usw. gemalt habe, darf wohl auch das Deckengemälde von Joh. Zick 1734 auf dem Kreuzberg bei Steingaden genannt werden (vgl. *Kunstdenkm. Bayerns* I, 2, S. 586). — Zu S. 579 f.: Ein Martyrium des hl. Vincentius Levita (Relief) bei R. Hoffmann a. a. O. S. 31 ff. (mit Abb.). [365]

VII. Liturgische Dichtung.

F. J. E. Raby, *A history of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages* (Oxford 1927). In diesem umfangreichen Werk (XII, 491 S. in 8°) über die Geschichte der christlichen lat. Poesie von Commodian bis Thomas von Celano wird auch eine Fülle von Fragen über die Hymnen und die anderen lit. Dichtungen erörtert und zwar von einem sehr gut unterrichteten Verfasser. Die bekannten Haupttatsachen aus der Biographie der Autoren, die historischen Einflüsse auf ihr Werk, ihre Authentizität — all das ist mit vollständiger Quellen- und Literaturkenntnis behandelt. S. 210—229 ist die Geschichte des Ursprungs und der Entwicklung der Sequenzen und Tropen sehr gut zusammengefaßt: Die Sequenz ist im 8. Jh. in Frankreich entstanden, Notker hat das meiste zu ihrer Verbreitung beigetragen. Bez. des *Salve regina* (S. 226 f.) schließt sich R. der Meinung von J. de Valois an, nach der es im 11. Jh. von Bischof Aymar von Puy verfaßt wurde. S. 461—491 eine reiche und methodisch geordnete Bibliographie. L. G. [366]

H. Bachmann, *Lateinische Hymnen der alten und mittelalterlichen Kirche*. Ausgew. u. erkl. v. H. B. (F. Schöninghs Samml. altsprachl. Lesehefte hg. von St. Heibges I, 9. Paderborn o. J.). Enthält eine Anzahl (31) der bekanntesten Hymnen, darunter 2 vom hl. Ambrosius und 4 (!) vom hl. Thomas v. Aquin,

außerdem allein 13 Marienhymnen! S. 23: Die Etymologie von *exsul* (*ex* + *solum*) ist wohl nicht sicher. Zur Interpunktion von Nr. 31 Str. 1, 3 vgl. B. Bl. f. d. Gymn. 63 (1927) S. 176 und dieses Jb. o. S. 77 A. 53. [367]

H. J. Rose, *St. Augustine as a Forerunner of Medieval Hymnology* (Journal of Theol. Stud. 28 [1927] 303—392). Metrum und Reim in der Augustinischen Prosa. Vergleichen mit Prosaisten des klass. Zeitalters. P. H. [368]

Maurice Frost, *Te Deum laudamus* (a. a. O. S. 403—407). Abweichende Lesungen aus verschiedenen Hss. P. H. [369]

T. Karyłowski, *Pochodzenie hymnu „Te Deum“* (Przegląd Powszechny 174 [1927] 59—73). Gibt zunächst die verschiedenen Ansichten über den Ursprung des T. D. wieder, vor allem die alte Legende, der Hymnus sei an der Weihnachtswigil 387 von Ambrosius und Augustinus verfaßt worden, wie sie Hinkmar von Reims um 859 erzählt und Psalterien des 8. und 9. Jh. enthalten. Seit dem 11. Jh. wurde das T. D. auch Hilarius von Poitiers zugeschrieben (vgl. Jb. 3 Nr. 317); jetzt nimmt man gewöhnlich Niketas von Remesiana als Verfasser an. Dom Cagin, Dom G. Morin und andere haben bereits auf verschiedene Stellen bei Vätern und Kirchenschriftstellern, angefangen von Cyprian, *de mortalitate* c. 26, die sich in wenig veränderter Form im T. D. wiederfinden, aufmerksam gemacht und besonders die große Ähnlichkeit der Anfangsverse mit der Präfation, speziell mit der mozarabischen *Illatio* der Weihnachtszeit, hervorgehoben (vgl. z. B. Rev. Bénédict. 24 [1907] 180—223). Im christolog. Teil des Hymnus ist der sog. *cursus leoninus* eingehalten, z. B. *cursus planus: glóriä Patrīs; cursus tardus: jámülis súbvěni; cursus velox: sánguīnē rédemisti*. Im T. D. wird außer den Aposteln nur *martyrum candidatus exercitus* genannt, es stammt also aus einer Zeit, in welcher die Heiligenverehrung sich auf die Apostel und Martyrer beschränkte — der erste Confessor, dem die Ehre der Heiligen zuteil wurde, ist Martin von Tours (um 400). Blume glaubt es vor der 2. Revision des Psalters (Psalterium Gallicanum c. 389) ansetzen zu dürfen. K. ist der Überzeugung, daß das T. D. den gleichen Verf. hat wie das *Exultet*, das er dem hl. Ambrosius zuschreibt (vgl. Przegląd Powszechny 157 [1923] 221 ff.); er findet nämlich in beiden die gleichen Ideen in ähnlichen Worten ausgesprochen z. B.:

*Te aeternum Patrem
Tu rex gloriae, Christe*

*quos pretioso sanguine redemisti
aperuisti credentibus regna caelorum
aeterna fac . . . in gloria numerari
sancta confitetur ecclesia*

Besonders frappant ist die Ähnlichkeit des T. D. mit dem Hymnus des hl. Ambrosius: *Christe rex coeli Domine* (PL 17, 1220). Somit glaubt K., daß die alte Tradition, welche das T. D. auf Ambrosius zurückführt, wohl begründet ist. Dem Leser wird es freilich nicht entgehen, daß die angegebenen Analogien zwischen T. D. und *Exultet* recht allgemein sind und kaum hinreichen, um daraus die Identität des Verf. abzuleiten. Ferner darf nicht vergessen werden, daß der Hymnus *Christe rex coeli Domine* nicht zu denen gehört, welche die moderne Kritik als ambrosianisch gelten läßt. H. H. [370]

Aurelii Prudentii Clementis Carmina ed. Joannes Bergmann (Corp. Script. eccl. lat. Vindob.-Lips. 1926). Da aus dem *Cathemerinon* und dem *Peristephanon* des Prud. (vgl. übrigens Jb. 5 S. 94 A. 56) viele Stücke in das liturg. Gebet der Kirche übergegangen (H. Rosenberg, *Hymnen des Breviers* I S. 224 versäumt es gerade hier, die Nummern zusammenzustellen), wird bei Brevier- und Hymnenforschungen diese neue maßgebende Ausgabe unentbehrlich sein. Die Textwandlungen, die das Brevier am authentischen Text des Dichters vorgenommen

*aeterno Patri Adae debitum solvit
Et pro tanti Regis victoria, aeterni Regis
splendore illustrata
pio cruore detergit
in Christo credentes
sicco vestigio transire fecisti
sacrosancta reddit ecclesia.*

hat, lassen sich hier alle verfolgen, ev. auf ihren Ursprung zurückführen; z. B. Cath. 1, 6 liest B.: *aegros sopores, desides*; 1, 97: *somnum dissice*; 2, 93 ff.:

*Tandem facessat caecitas,
quae nosmet in praeceptis diu
lapsos sinistris gressibus
errore traxit devio;*

12, 126: *quos lucis ipso in limine*; 12, 130: *grex immaculatum tener*; 12, 5: *haec stella*; 12, 61: *videre quod postquam magi*; 12, 70: *thensaurus et fragrans odor*; 12, 71: *at myrreus* u. ö. [371]

U. Monti, *Prudenzio. Gli inni della giornata cristiana* (I libri della fede, collezione diretta da G. Papini e G. Battelli. Firenze 1925). Die Einleitung zu dieser italien. Übersetzung des *Cathemerinon* des christl. Dichters bietet eine Studie über die Poesie des Prudentius, die voll Frische ist und Symbol und Dogma durch die ästhetische Betrachtung des Lebens und der Natur verklärt; sie ist nicht eine konventionelle Wiederholung von traditionellen Formen, sondern fließt rein aus einer durch den christl. Glauben in Ruhe und Gleichgewicht erhaltenen Seele, wie dies besonders der berühmte Hymnus vom Hahnenschrei zeigt. H. H. [372]

Perez de Urbel, *Los himnos mozárabes* (Rev. ecles. Ecles. Silos 58 [1927] 56—61). Zusammenfassung einer Arbeit des gleichen Verf.: *Himnario*. Die Hymnen in der spanischen Liturgie gehen nicht über das 6. Jh. zurück; es herrscht eine ziemliche Voreingenommenheit gegen ihre Anwendung auf der Halbinsel. Im 5. Jh. stoßen die ambrosianischen Hymnen auf die Opposition des hl. Martin von Dumio, der auf dem Konzil von Braga 563 beschließen ließ, daß man mit Ausnahme der Psalmen und der hl. Schriften keine poetische Komposition in der Kirche singen solle. Die Reaktion gegen diese Richtung kam mit Isidorus, der auf dem 4. Konzil von Toledo die Hymnen für obligatorisch erklärt (Labbe, *Concilia* T. V. col. 1909). In den Hss. haben sich 250 Hymnen erhalten. Aus ihnen läßt sich folgendes erschließen: 1. Ihre Zahl wächst an bis zum 11. Jh. 2. Nicht alle sind spanischen Ursprungs, wie Amador de los Rios behauptete. 3. Unter den fremden Hymnen sind 4 von Hilarius, 5 von Sedulius, 4 von Ennodius, 20 vom hl. Ambrosius, 2 von Venantius Fortunatus, 1 von Paulinus von Aquileja, 2 von Hrabanus Maurus und einige vom hl. Gregor d. Gr., andere sind anonym. 4. Unter den spanischen sind 15 von Prudentius, 1 vom hl. Damasus, 1 vom hl. Eugenius, 1 vom hl. Ildefonsus, 1 von Braulio, 1 vom hl. Quirin von Barcelona. 5. 40 Hymnen sind aus dem 7. Jh. Man kann ihren Autor nicht sicher feststellen. 6. 30—40 Hymnen sind später als die Invasion des Islam. J. V. [373]

K. Strecker, *Carmina Cantabrigiensia* (Mon. Germ. hist. Berol. 1926). Diese ungemein sorgfältige, jetzt allein wirklich kritische Ausgabe des wohl zum größten Teil auf deutschem Boden entstandenen Florilegiums der Cambridger Lieder muß deshalb von uns verzeichnet werden, weil die Sammlung auch eine Reihe von geistlichen Dichtungen, vor allem Sequenzen, enthält; nämlich Nr. 1: *Gratulatur omnis caro* = An. hymn. L, 195; Nr. 2 Inc.: *Melos cuncti concinnantes* = du Méril. S. 289; Nr. 3: *Cantilena* (Sequenz) in *Chunonradum II factum imperatorem*; Nr. 4: *Laudes Christo actae*. Inc.: *Grates usiae*; Nr. 5: *Modus qui et Carelmanninc*. Inc.: *Inclita celorum laus sit digna deo*; Nr. 7: *Cantilena* (Sequenz) in *Heribertum archiepisc. Colon.*; Nr. 8: *De S. Victore carm. Xantense*. Inc.: *Nunc corda pange*; Nr. 9: *Nenia in funebrem pompam Henrici II imp.*; Nr. 13: *Carmen Christo dictum* mit lit. Bestimmung für Dom. II p. Oct. Pasch.; Nr. 44 Inc.: *Haec est clara dies, clararum clara dierum* verwendet in den Kirchen von Nevers und Sens (vgl. Einl. p. XVIII); Anh. Nr. 1: *Aurea frequenter lingua in sublimi hetera* nach Paris bibl. nat. 1118 aus St. Martial in Limoges = An. hymn. 33, 343 (vgl. Hauptausgabe Nr. 10). Zu liturgisch-biblischen Ausdrücken vgl. B. Bl. f. d. Gymn. 63 (1927) 386. [374]

dmg., *Canti pasquali medioevali* (Riv. lit. 14 [1927] 103 ff.). Der freudige, positive Charakter des Osterfestes kommt vor allem auch in den ma. Hymnen

zum Ausdruck, z. B. im *Salve festa dies* des „S. Veneziano (!) Fortunato“ (vgl. R. Stapper Nr. 329 S. 179), das in verschiedenen Redaktionen in die Liturgie der Ostermesse übernommen wurde. Von den Strophen 1—6 heißt es: „Fortunato, quando scrisse il poema, doveva senza dubbio ricordare la visione delle campagne venete, ove aveva passato la giovinezza. Un quadro così vivo e così sentito non si adatta al nord della Francia, dove l'autore aveva l'ufficio di pastore.“ Bei den weiter zitierten Hymnen (*Aurora lucis rutilat*, Antiphon *Venite populi*) vermißt man nähere Angaben. [375]

W. H. Grattan Flood, 'O Filii et Filiae' Famous Easter hymn: Story of its origin (The Tablet 149 [1927] 510). Dieser Osterhymnus war lange ein Rätsel für die Hymnologen; er wurde dem 14. (Chevalier), 13. (Neale), 12. (E. Wodehouse) Jh. zugeschrieben, während Bäumker ihn in die ersten Jahre des 17. Jh. versetzte, da bereits 1671 eine deutsche Übersetzung „O Sohn und Tochter, Christenheit“ gedruckt wurde. In den *Ét. Francisc.* 7 (1905) 538—541 führte Ubald d'Alençon O. Cap. den Nachweis, daß der Verf. des Hymnus der Franziskaner Jehan Tisserand († 1494) ist, der für das von ihm in Paris gegründete Asyl gefallener Frauen eine Anzahl von Hymnen dichtete und in Musik setzte. Der Text von 9 Stansen wurde 1525 gedruckt; einige Verse finden sich in den *Heures de Nostre Dame à l'usage de Paris*, gedruckt 1573 von Jean le Blanc. Auch in ein röm. Prozessionale aus dem Ende des 16. Jh. fand der Hymnus Eingang. 1623 veröffentlichten die Jesuiten in Paris ein Duodezbüchlein mit dem Titel *Airs sur les Hymnes sacres*, in dem auch der Osterhymnus seinen Platz hat. Eine engl. Übers. erschien im 18. Jh. H. H. [376]

Benedikt Zimmermann (Tablet 149 [1927] 470 f.) weist auf die Änderungen hin, welche die Ostersequenz *Victimae Paschali* erfahren hat. Ausgefallen ist der Vers *Credendum est magis soli Mariae veraci Quam Iudaeorum turbae fallaci*, auf welchen die *Imitatio Christi* III 54 *gaudet veraci non fallaci* anzuschließen scheint. Den Schlußvers geben alle modernen Missalien also wieder: *Praecedet vos in Galilaeam*, während der *Liber usualis* (Solesmes 1921) und das Graduale haben: *Pr. suos in G.* Dies ist unzweifelhaft der ursprüngliche Text, wie ihn das älteste Ms., das Einsidl. Fragm. I (Ende des 11. Jh., also gleichzeitig mit dem Dichter Wipo) bietet. — Ebenso ist in der letzten Zeile des *Stabat Mater* statt *Paradisi gloria*, das den Reim zerstört, vielmehr zu lesen: *Paradisus gloriae*.

G. A. Clifton macht ebda 149 (1927) 554 auf eine andere Variante aufmerksam, die 1511 in Bologna zu einer Meinungsverschiedenheit zwischen dem päpstl. Zeremonienmeister Paris de Grassis und seinem Bruder Kardinal Achilles de Grassis Anlaß gab. Der Zeremonienmeister behauptete, in der Oratio *Respice quaesumus* der Kartage müsse es heißen *nocentum*, nicht *nocentium*, denn *nocentum* bilde einen Reim mit *tormentum*, und das Gebet stamme vom hl. Augustin, der solche Reime liebte. Ein hsl. Missale aus dem Beginn des 15. Jh. in Cliftons Besitz liest: *nocentum*, ebenso das 1484 in Venedig gedruckte Missale. H. H. [377/8]

In einer Zuschrift an „The Tablet“ 149 (1927) 384 bemerkt ein T. O'H., im Hymnus *Salvete flores martyrum* sei die ursprüngl. Lesart *Aram sub ipsam*, weil *Aram ante ipsam* gegen die Prosodie verstoße, da dieser Vers, mit Ekthlipsis und Synaloiphe gelesen, bloß 7 Silben zähle. Darauf erwidert ebda 493 F. Tradet S. M. M., in den liturg. Hymnen würden oft die Gesetze nicht streng eingehalten; es ließe sich daher nicht aus rein metrischen Gründen die ursprüngl. Lesart bestimmen. [Innerhalb des Hymnus *Salvete* werden aber sonst die Gesetze gut eingehalten; außerdem empfiehlt sich die Lesart *sub* auch durch Apok. 6, 9. O. C.]

H. H. [379]

W. Lampen O. F. M., *Intorno al „Dies irae“ di Fr. Tommaso da Celano* (Stud. Franc. 13 [1927] 1—13 [S.-A.]). Die erste Nachricht, daß Th. v. C. der Dichter des *Dies irae* sei, findet sich in der Schrift *De conformitate* des Bartolomeo de Rinonica (verf. 1385—1390), wird aber nach L. schon durch franziskanische

Hss. des 13. Jh., vor allem auch jetzt durch einen Codex von Carmignano, ebenfalls franziskanischen Ursprungs, gestützt. Überzeugend wirken L.s Ausführungen freilich nicht; unter der Literatur fehlt die Jb. 4 Nr. 406 verzeichnete Arbeit von Donshue. L. berührt dann auch noch die Quellenfrage und das Nachleben des *Dies irae* (z. B. in einem *Psalterium de nomine Iesu* von der Reichenau s. XIV); zur ersteren vgl. auch K. Strecker Nr. 374. [380]

Rombout J. Jordens, *De Hymnen van't Norbertijner en Roomische Getij — en Misboek* volgens de oorspronkelijke maat verdietscht en toegelicht. Mit inleidend woord van Zijne Hoogwaardigheid Th. L. Heylen, Bisschop van Namen (Tongerloo 1926). Der Hauptzweck dieser Veröffentlichung ist kein wissenschaftlicher, sondern ein populärer; man darf feststellen, daß dieses Ziel erreicht und trotzdem der Wissenschaft kein Abbruch getan ist. Man hätte manchmal freilich genauere und besser fundierte Angaben gewünscht, namentlich wo es sich um zweifelhafte Autorschaften handelt, z. B. bei *Iesu dulcis memoria* oder beim *Dies irae*. S. 233 ist eine *Naamlijst der Latijnsche hymnedichters* angefügt; die einzelnen Abschnitte sind manchmal etwas dürftig ausgefallen; warum sind die einen Namen latinisiert, andere nicht? Kann man den hl. Augustinus ohne weiteres den 'welgever der Norbertijner Kanunniken' nennen? Des Prudentius Werk darf man nicht 'het Cathamarinon' heißen; Theodulph von Orleans war weder ein Heiliger noch ein Italiener, sondern Westgote usw. Es muß auch noch gesagt werden, daß die Sammlung weit über das MA hinausgreift bis auf Leo XIII. herunter. Wertvoll ist besonders das *Aanhangsel: Feesteigen sommiger Norbertijner Kerken*. [381]

O. Ursprung, *Münchens musikalische Vergangenheit von der Frühzeit bis zu Richard Wagner* (München 1927). S. 10: „Die musikalische Kunst hielt zu München ihren Einzug zugleich mit den Mönchen, die aus Schäftlarn oder Tegernsee gekommen waren. Sie erschien im Gewande des gregorianischen Chorals und trat sofort auch mit jenen melodischen Eigentümlichkeiten auf, welche die germanische Choraltradition von der romanischen unterscheidet.“ S. 11: Münchner Reimoffizium für die alte Frauenkirche, 1390 bestätigt durch den Freisinger Bischof Bertold von Wachingen. Die älteste Choralhandschrift Münchner Besitzes ist aus dem Franziskanerkloster: das Antiphonale s. XV enthält auch franziskanisches Sondergut. S. Nr. 465. [382]

VIII. Sprache und Stilistik.

C. Weyman, *Zu Lucrez, Horaz, Martial* (B. Bl. f. d. Gymn. 63 [1927] 77—83, 165—171, 234—242, 294—302, 359—368). In der Fülle von stilistischen, metrischen und phraseologischen Anklängen, die W. in diesen fünf Fortsetzungen zu den drei klassischen Autoren (namentlich Horaz) bringt, findet sich auch eine Reihe von Stellen aus der liturgisch-hymnologischen Literatur, die wir hier herausgreifen. S. 78 Lucr. I 92: *terram genibus summissa petebat* vgl. Ambr. (?) auf die hl. Agnes (*An. hymn.* S. 116): *terram genu flexo petit*. — S. 236: Zu Hor. sat. I 4, 29 vgl. Vulg. Ps. 112, 3. — S. 295: Zu Hor. sat. II 2, 17 f. vgl. das Gebot der sog. Apostol. Didaskalia (Fasten). — S. 300: Zu Hor. Ep. I 1, 40: *patientem commodet aurem* zieht W. auch liturg. Orationen heran durch Hinweis auf H. Lietzmann, Index z. Sacr. Gregor. — S. 301: Zu Hor. Ep. I 3, 23: *linguam... acuis* vgl. *et lingua eorum gladius acutus* Ps. 56, 5. — S. 302: Zur Hor. Ep. I 6, 37: *et genus et formam* vgl. auch Wechschr. f. klass. Philol. 36 (1918) 394 f. und 463 ff. [383]

A. Mayer bringt in einer Besprechung von C. Weyman, *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie* (B. Bl. f. d. Gymn. 63 [1927] 381—384; vgl. Jb. 6 Nr. 364) auch Belege aus dem liturg. Schrifttum, insbesondere bei dem Versuch, die allmähliche Verwendung von *sacratu*s an Stelle von *sacer* zu entwickeln (vgl. Jb. 2 Nr. 253). [384]

Th. Michels O. S. B., *Falernum* (Philol. Wochenschr. 47 [1927] Sp. 927 f.) vergleicht das Lob des Falerners bei Plin., n. h. XIV 8 mit einer Stelle der *Ben. populi* an der Vigil von Epiphanie im Miss. Goth., wo *falernum* = *vinum* gesetzt ist, vielleicht unter dem Einfluß von Prud., *Cath.* IX 28. Vgl. auch zu Nr. 386 S. 26. [385]

A. Kaiser, *Lateinische Dichtungen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* (Dreiturmbücherei 30. München-Berlin 1927). Die sehr reichhaltige und sorgfältige, zu Schul- und Seminarübungszwecken außerordentlich praktische Sammlung, deren Vorzüge ich bereits B. Bl. f. d. Gymn. 63 (1927) 175 hervorgehoben habe, gibt uns Anlaß, über die Einwirkung der liturg. Sprache und Ausdrucksweise Beobachtungen zu machen. Ich verzeichne hier einiges, was mir auffiel, möchte aber dabei bemerken, daß ich im Interesse der Einheitlichkeit der Besprechung nicht engherzig sein will. Mit Recht hat K. als erstes Stück den *Prologus lege Salica* aufgenommen: er ist seiner Form nach Poesie, Reimprosa, zum mindesten rhythmische Prosa (vgl. K. Polheim, *Die lat. Reimprosa* [Berlin 1925] S. 368). Zur Stelle *iuxta morum suorum qualitatem desiderans iustitiam* vgl. Agathias, *Hist.* I 2: ἀγαμαι γὰρ αὐτοῦς (sc. Francos) ἐς τὰ μάλιστα ἐγωγε τῶν τε ἄλλων ὧν ἔχουσιν ἀγαθῶν καὶ τῆς ἐς ἀλλήλους δικαιοσύνης τε καὶ ὁμονοίας. Dagegen nennt Eusebius die Franken gerade umgekehrt ἀπίθοοι. Vgl. J. Schmauß, *Herkunft der Franken* S. 155 f. — Ich würde das *dictaverunt* nicht mit Bethmann-Hollweg (Kaiser S. 10) in *dictavit* ändern; der Rhythmus verlangt es nicht und durch das später folgende: *gens, quae... jugum... excusserunt* wird das Anakoluth reichlich gestützt. — Zu *torrens et pulcher* vgl. Ven. Fort., *Carm. spur. app.* I (ed. Leo p. 371) V. 7: *eloquio torrens*. — Der Ruf: *Vivat qui Francos diligit Christus* ist einer liturg. Akklamation nachempfunden, wie wir sie z. B. bei Bischofswahlen (*Missale Francorum* PL 72, 323) finden und wie sie heute noch in den sog. *Laudes Hincmari* weiterleben; u. zw. ist es hier die wahrscheinlich aus dem (jüdischen) Orient stammende ζῆν-Form; vgl. zuletzt E. Peterson, *Εἰς Θεός* (oben Nr. 210, S. 141 ff.). Aber in unserm Text reicht der Einfluß der Liturgie noch weiter: Rhythmus und Reim im Schlußteil des Prologus klingen an die Karfreitagsfürbitten an: (*Oremus*)... *ut cunctis mundum purget erroribus,*

morbos auferat, *famem depellat,*
aperiat carceres, *vincula dissolvat,*
peregrinantibus reditum, *infirmantibus sanitatem,*
navigantibus portum salutis indulgeat.

Auch der Aufbau lehnt sich sicher an die kirchliche Oration an: 4 × (Konj. auf — at + kurzes Objekt) + 1 Verbum mit mehreren Objekten. — Der Satzanfang *Haec est nox* des Karsamstags-*Exultet* hallt wieder im *haec est gens...* des Prologus. — Zu Nr. 4 (Paulus Diaconus) V. 13 f.: *Est mihi... Christo sacra... soror* vgl. C. Weyman, *Beiträge zur Gesch. d. christl. lat. Poesie* (1926) S. 40 u. A. Mayer, B. Bl. f. d. Gymn. 63 (1927) S. 382. — Zu S. 6 (Poeta Saxo) V. 33: *perpetuam spondere fidem seu subditionem*. Ich glaube, es wäre für die stilistische Erforschung der ma. lat. Sprache auch wichtig, ein Wörtchen wie *sive* (*seu*) auf seinen Bedeutungswandel zu untersuchen; hier scheint mir die Bedeutung von *et* schon ziemlich stark hervorzu-leuchten (aus metrischen Gründen? vgl. V. 44 [Kaiser]); ganz deutlich aber im *Carm. de Tim. com.* V. 50 (M. G. h. Poët. I p. 122): *... subegit Hostes lampadibus sive tubis Gedeon*. — Zu Nr. 9 (Angilbert) V. 102: *donare Falerna* vgl. C. Weyman a. a. O. S. 242 und Th. Michels o. Nr. 385. — Zu Nr. 10 (*Planctus Karoli*): V. 1 ist Anklang an Psalmenstellen, z. B. Ps. 112, 3. — Zu Nr. 19 (Leo v. Vercelli) V. 11: *mors in mundo oritur* vgl. Praef. de S. Cruce: *unde mors oriebatur*. — Zu Nr. 21: (*Cantilena in Heinrichum III*) Str. 5: *Agni ut sponsa* die Apokalypse 21, aber auch Dom. III. p. Pasch. Resp. II. Noct.: *ostendam tibi novam nuptam, sponsam agni*. — Ebda: *Deo aeterno vivo et vero* vgl. zu Sabb. S. Ben. Font.: *per deum vivum, per deum verum, per Deum sanctum*. — Zu Nr. 29 (Konrad v. Mure) vgl. A. Mayer, *Die Quellen zum Fabularius des Konrad von Mure* (1916)

65 f. — Besonderes Augenmerk wenden wir Nr. 38 zu, einem Streitgedicht aus der Zeit des Baseler Konzils, das K. unmittelbar aus Cod. Vind. 5393 herausgegeben hat. Was zunächst die chronologische Fixierung betrifft, so reiht K. das Gedicht richtig zwischen 1440 (Regierungsantritt Friedrichs III.) und 1443 (Einstellung der offiziellen Tätigkeit der Basler Synodisten) ein. Eine etwas geringere Spanne gewinnen wir, wenn wir den Mainzer Reichstag vom Februar 1441 als 'terminus ad' annehmen, auf dem die hier so verpönte Neutralität von Friedrich III. ganz besonders deutlich wieder betont wurde (vgl. Hergenröther-Kirsch, *Handb. d. allg. Kirchengesch.* 5 [1915] III 231). Nach diesem Zeitpunkt hatte es weniger Sinn, die Aufgabe der Neutralität zu verlangen; letzter Termin wäre Dez. 1442, als Felix V. Basel verließ. Am wahrscheinlichsten aber ist es, daß das Gedicht unmittelbar nach dem Regierungsantritt des neuen Herrschers entstand, als man noch die größten oder irgendwelche Hoffnungen auf ihn setzen konnte. Die Hs. weist nach Salzburg, wo die Baseler überhaupt eine starke Anhängerschaft besaßen, auch im ganzen Bistum (vgl. z. B. das Gutachten der konziliar gesinnten Krakauer Universität in Clm. 3403 aus dem zu Salzburg gehörigen Au am Inn!). Nun noch einige Bemerkungen zu einzelnen Versen: V. 9 *ut sola sedet vidua* vgl. Lam. Jerem. 1 (Mat. Fer. V. in Coena Dom. I. Noct.). V. 10: *plorans velut Rachel natos* vgl. Comm. Ss. Innoc. und Strecker o. Nr. 374; V. 20 lese ich *instant*; V. 21 *error* (statt *cruor*; Hs. undeutlich); V. 28 *nec statt nunc*; V. 29 *ipsiusque statt istiusque*; V. 30 sträubt sich noch gegen jede Sanierung; zu V. 32 *per viscera* vgl. z. B. Luc. 1, 78; V. 33 *in terris pax hominibus* vgl. Luc. 2, 14 (Gloria der Messe); zu V. 40 stellt K. (S. 92) Luc. 1, 69 *erexit cornu* (*ἤγειρεν*); besser ist wohl verglichen Ps. 148, 13 *et exaltavit cornu populi sui*, auch Ps. 111, 9. Wie stark solche biblischen Ausdrücke durch die Liturgie literarisch wurden, zeigt z. B. aus einer ganz anderen Welt der Kanon des hl. Johannes Euchaita (PG 29, CCCLIV B): *ὁ ψωσον κέρας χριστιανῶν ὁρθοδόξων*. — Zu V. 42 vgl. Ps. 112, 2; die Hs. hat tatsächlich *Christi talis*, es muß aber trotzdem wohl heißen *Christicolis*. — Andere Konjekturen s. B. Bl. f. d. Gymn. 63, 175. [386]

St. Heibges, *Saecula Latina*. III. Teil: *Das lateinische Mittelalter* (München o. J. [1928]). Diese treffliche Auswahl, die allerdings mit dem Zeitalter der Hohenstaufen im wesentlichen schließt, ist hier deshalb zu erwähnen, weil sie sowohl im Hauptteil einige Stücke kirchlicher Poesie bringt, z. B. Sequenzen Notkers, als auch im gesonderten Anfang II (S. 171) eine Reihe von öfter gebräuchlichen Hymnen des MA zusammengestellt: *Ave maris stella*, *In Bethlem transeamus* (Zeit?, Herkunft?), das Wiegenlied *Dormi Jesu, mater ridet* (Zeit?), das *Gloria laus et honor* des Theodulph v. O., das *Stabat mater*, das *Salve caput cruentatum* „aus der Schule des hl. Bernhard“, *Wipos Victimae paschali laudes, Veni creator spiritus* (von Hrabanus und einem Dichter um 1200), das *Lauda Sion salvatorem*, das *Pange lingua* und das *Adoro te* von Thomas von Aquin, endlich das *Dies irae* (vgl. Nr. 380). Den Texten sind brauchbare, oft sehr weitgehende Anmerkungen für die Schule beigelegt, wo auch auf die lit. Verwendung Bezug genommen ist. Einige Bemerkungen seien zum ganzen Band gestattet, soweit sie sich aus einer raschen Durchsicht ergeben haben. Im Textteil ist bei Abschnitt I Nr. 5 zweimal gesetzt; dadurch entstehen Unstimmigkeiten mit den Anmerkungen. Gelegentlich hätte die Lebenszeit eines Autors genauer mitgeteilt werden können; so fehlt eine solche bei Notker Balbulus ganz. Auf den Poëta Saxo (S. 31 ff.) scheint mir zu viel Gewicht gelegt; es wäre vielleicht am Platze gewesen, seine Hauptquelle, die *Annales regni Francorum*, auch zu Worte kommen zu lassen. Zu S. 33 V. 10 (*papa sacratus*) und V. 20 f. (*sacrato — choro*) vgl. o. Nr. 384. — Bei der pugna Fontanetica hätten notwendig die Bemerkungen von K. Strecker, *Zum Rhythmus von der Schlacht bei Fontanetum* (Zsch. f. d. Alt. 57, 177 ff.) berücksichtigt werden müssen; eine so unsinnige Strophe wie Nr. 13 im Winterfeldschen Text darf in einer Schulausgabe nicht stehen bleiben. A. Kaiser (o. Nr. 386) Nr. 14 hat sorgsamerweise Str. herangezogen. — Zu „Rachels Klage“ von Notker (S. 46) vgl.

B. Bl. f. d. Gymn. 63 (1927) 386. — Zur Theophiluslegende bei Hrotsvit (— so muß man doch schreiben? —) vgl. K. Plenzat, *Die Theophiluslegende in den Dichtungen des Mittelalters* (Berlin 1926). — Zum Archipoëta vgl. jetzt auch W. Stapel, *Des Archipoeten erhaltene Gedichte* (Hamburg 1927). Zu den Anm. S. 217 (Würzburg) vgl. B. Bl. f. d. Gymn. 63 (1927) 176. — Zu S. 211 (Literatur über Otto v. Freising) verzeichnet A. Hofmeisters Ausgabe der *Chronica* (Ss. rer. Germ. in us. schol. 1912) neuere Literatur als Wattenbach. — S. 212 Z. 20: Innozenz. [387]

B. J. Jarcho, *Stilquellen der Hrotsvitha* (Zschr. f. d. Altert. 62 [1926] 236) zeigt, wie die Dichterin in ihrem Dialog auch die Elemente der lebendigen Schul- und Kirchensprache verwertet hat (nach N. A. 47 [1927] 381). Vgl. übrigens auch Jb. 3 Nr. 326. [388]

E. Schulz (Hist. Vierteljahrschr. 24 [1927] 89) bemerkt in einer Besprechung von Ad. Hofmeister, *Die Prüfeninger Vita des Bischofs Otto von Bamberg* (Greifswald 1924): „Für die Zitatnachweise ist die Mithilfe eines Kenners der ma. Liturgie in Anspruch genommen worden; das sollte allgemein zur Regel werden, denn der sprachlich-stilistische Einfluß der Liturgie auf die Literatur ist ebenso weitgehend wie bisher unbeachtet.“ (Ein Blick in unser Jahrbuch hätte den Rez. wohl anders belehrt.) Es werden dann noch einige von H. übersehene Entlehnungen der Vita aus der Liturgie aufgezeigt. [389]

H. Walther, *Kleine mittellateinische Dichtungen aus zwei Erfurter Handschriften* (Amplon. Q 12 und Q 345) (Mittelalterl. Handschriften. Festgabe f. H. Degering [Lpz. 1926] 296—315). Für unsere Zwecke sind zu erwähnen S. 305: 5 Merkverse für kirchliche Feste, inc.: *Post benedicta Deus sapientia vincula Petri*; S. 309: die Verse Hilberts über die Messe. Auch unter Nr. 34, 8 *Ista requiruntur, intentio forma potestas* birgt sich wohl der Anfang eines auf liturg. Funktionen bezüglichen Gedichtes. — Der Gedanke S. 315 zu Nr. 49: *Sol vitrum penetrat, penetratur nec violatur* findet sich unendlich oft in der marianischen Literatur und Dichtung! Die Angabe W.s ist also irreführend. Vgl. auch Jb. 5 Nr. 449. — S. 299 Str. 4 etwa zu lesen: *ursi*? [390]

K. Strecker, *Die zweite Beichte des Erzpöeten* (Mittelalterliche Handschriften. Festschrift f. H. Degering [Lpz. 1926] 244—250). Es handelt sich um das Gedicht Nr. II (Grimm) bzw. VIII (Manitius) und hier besonders um die Stelle:

cetus, cuius os est latum
more suo dans hiatum
vomet vatem decalvatum.

Str. deutet diese Beziehung auf Jonas unter Zuhilfenahme anderer literarischer und archäologischer Quellen (auch von Abbildungen der Biblia pauperum) als eine Umschreibung des Gedankens, der Sünder und Reuige will nun *quasi modo genitus* (S. 247) vor dem Reichskanzler erscheinen; es ist kein Zweifel, daß dieser in Str. 23 vorkommende Ausdruck aus dem Introitus der Messe am Weißen Sonntag stammt. — S. 249 ist die Rede von den Anklängen: *Fama tuba dante sonum* usw. in der 3. Strophe des *Dies irae* (nicht der Missa pro def., wie Str. schreibt!). Die Ausdrucksweise bei O. Ganszyniec (Münchn. Mus. IV 117) ist unklar, daher der Zweifel bei Lehmann, *Parodie* (vgl. Jb. 3 Nr. 336) S. 140. Vgl. übrigens schon Draheims Bemerkung von 1918 (Jb. 1 Nr. 367). [391]

K. Strecker, *Die Gedichte Walters von Chatillon. I. Die Lieder der Handschrift 351 von St. Omer* (Berlin 1925). An zahlreichen Stellen sind die Anlehnungen an die Liturgie offenkundig, so gleich bei 1, 1 *A patre genitus ante luciferum* = Ps. 109, 3 und Ant. in Circumcis. Dni. III noct. und Epiph. ad laudes (aber auch sonst noch oft!); vgl. auch An. hymn. XX Nr. 60, 2. Gerade die Anklänge an die Hymnendichtung sind so zahlreich, daß sie hier nicht alle aufgeführt werden können. Ich nenne nur noch einige: 3, 3, 1 *Ecce vermis oritur*

(von Christus gesagt) vgl. *An. hymn.* XX Nr. 214; 4, 5 *de torrente bibitur et caput extollitur* vgl. Ps. 109, 7; die Angaben Str.s S. 7 sind insofern nicht deutlich, als der Psalm auch noch in vielen andern Vespersn vorkommt als den hier genannten; 6, 1, 2 *naufragante saeculo* vgl. Adam von St. Viktor *An. hymn.* LIV Nr. 98, 19, Nr. 246, 2, Nr. 9, 1; Beziehung zur Sequenz in *dedic. eccl.* vgl. *An. hymn.* LV Nr. 31: *Rex Salomon fecit templum.* [392]

Die Briefe des seligen Jordan von Sachsen aus dem Latein. übers. und mit einer Einleitung hg. von Joh. Mumbauer (Dominikan. Geistesleben hg. von Patres des St. Josefskollegs Vechta i. O. I. Bdchen. Vechta 1927). M. hat die schönen Briefe nach der Ausgabe von B. Altaner in gutes Deutsch übertragen. Er selbst weist S. XLIX darauf hin, daß sie öfters die Liturgie benutzen; für eine genauere Kenntnis des Verhältnisses des ma. Menschen zur Liturgie wäre es wohl einmal nützlich, die Zitate nicht nur nach der Vulg., sondern auch nach den liturg. Fundstellen anzugeben; man lese etwa Brief XVIII. O. C. [393]

L. Gougaud O. S. B., *Some parallels to the 'Memorare'* (The Month 150 [1927] 245—249). Bringt eine Reihe ma. Parallelen zu dem gewöhnlich St. Bernhard von Clairvaux zugeschriebenen, in der letzten Fassung aber wohl auf Claude Bernard († 1641) zurückgehenden *Memorare*, namentlich zu dem Gedanken, daß keiner, der Maria um Hilfe anflehe, unerhört bleibe. Die Parallelen sind genommen aus Anselm von Canterbury, Eadmer, St. Bernhard, *de Aquaeductu*, aus den dem Botho von Prüfening zugeschriebenen Marienlegenden, aus Hymnen bei Mone, Photius von Konstantinopel und dem Gebet *Sancta dei Genitrix* im *Book of Cerne* (s. IX), das nach E. Bishop älter ist als die übrigen Teile des B. o. C. [394]

IX. Liturgie und Kunst; Kultbauten und Kultgegenstände.

H. Preuß, *Die deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst* (Berlin o. J. [1926]). Dieses Buch hat es sich zur Aufgabe gesetzt, den Wandel „der frommen deutschen Seele“ durch die Jahrhunderte durch den Wandel der bildenden Künste darzustellen, und zwar durch den gesamten Verlauf der deutschen Geschichte hindurch. Darin liegt auch das Hauptverdienst, daß hier eine Synthese der gesamten Geschichte versucht ist. Denn die Verbindung der Kunstgeschichte mit geistesgeschichtlichen, insbesondere religiösen Fragen ist nicht mehr neu: Max Dvořák in Wien hat hier in unübertrefflicher Weise gewirkt, Rosenthals Giotto ist aus dieser Schule hervorgegangen. J. Kreitmaier und Konrad Weiß (*Vom geschichtlichen Gethsemane*) arbeiteten aus solchen Tiefen — abgesehen schon von den alten Romantikern Fr. Schlegel, Wackenroder u. a., die manches über Endlichkeit und Unendlichkeit schon besser sahen, als etwa heute es F. Strich kündet —, und nicht zuletzt muß hier die liturgische Bewegung genannt werden, die den geistigen Zusammenhang zwischen Kunst und Frömmigkeit zu betonen nie müde wurde. Ich darf hier nur an den Aufsatz von Abt I. Herwegen in *Lumen Christi* erinnern und auch erwähnen, daß meine beiden Abhandlungen: *Liturgie und Germanentum* (Jb. 5) und *Die Liturgie und der Geist der Gotik* (Jb. 6) gerade die bildende Kunst als Kriterium für die geistesgeschichtlichen Erkenntnisse zu Hilfe, ja als Ausgangspunkt genommen haben. Aber die Durchführung des Gedankens durch eine ganze Geschichte, wie sie Pr. gibt, ist sehr bedeutsam und bietet außerordentlich viel Kostbares. Für die Geschichte der Liturgie und ihre Beziehungen zur Kunst kommen speziell folgende Abschnitte in Betracht: I. *Walddämmerung* (S. 12 ff.). Vgl. hier den schönen Satz S. 16: „Über dem angstvollen Chaos (d. h. der rein germanischen Kunst) geht nun die Morgen Sonne des Christentums auf.“ Das mit der Antike

und ihrer Kunst schon verbundene Christentum sucht dem Germanentum Klärung und Beruhigung zu spenden, wenn es auch zunächst von seiten des letzteren ein „verworrenes Dienen“ bleibt. II. *Die karolingische Klärung. Eindringen des „Klassischen“.* (Erst hier?) S. 22 wird von einem „heimlichen Protestantismus“ der karolingischen Zeit gesprochen, was wir als eine verschobene Terminologie betrachten müssen. Was hier als „protestantisierend“ angesehen wird, ist antik-liturgische Klarheit; zum Protestantismus fehlt der karolingischen (und romanischen) Zeit sowohl der Subjektivismus als auch die reformatorische Sinnenfeindschaft. III. *Ottonische Apokalyptik* (Demut als vorwiegende Haltung der Seele). IV. *Die Majestät der Romanik.* Gesamtstimmung der Architektur: Festes Haben. Daher wieder S. 43: „Der romanische Stil ist Gewißheit, ist klare Überzeugung, Glaube, trotzig und fest. Das alles ist aber auch die Seele der Reformation: Gewißheit. Darin unterscheiden sich beide von dem gotischen MA und der späteren katholischen Kirche. Das ist ja der Kern von Luthers Entdeckung, daß er 'gewiß' wurde seines persönlichen Heiles in Christo auf dem Felsengrund der Schrift. Nicht der Frieden der Mystik, die in Stimmung schwimmt, sondern der auf granitenen Quadern ruhende Glaube wird symbolisiert durch die granitenen Kirchenfeste... Hier wird man lieber protestantisch beten als mystisch.“ Das ist möglich. Aber warum ist die Alternative nicht so gestellt: lieber protestantisch als katholisch? Mir scheint aber, daß auf diesem Quiproquo der ganze Irrtum dieser Auslassungen beruht: es wird mystisch = katholisch gesetzt und objektiv = protestantisch. Der Begriff des Mysteriums, der dem romanischen Bau eigentlich die Seele verleiht, fehlt, ebenso auch die Erkenntnis, daß der Protestantismus dieses Mysterium, das freilich schon in der Gotik überwuchert war, völlig beseitigte und die Mystik ohne Mysterium übernahm. Jedenfalls ist es aber m. E. unstatthaft, eine Erscheinung durch eine Jahrhunderte später auftretende andere Erscheinung zu charakterisieren und nicht umgekehrt. So hätte sich die Sache freilich ganz anders angesehen. — V. *Die gotische Unruhe.* 1. Der Geist der Gotik in der Erscheinung des Domes. 2. Deutsche Gotik. Weltharmonie im 13. Jh. 3. Tiefstes Leid nach 1300 (Kruzifix in äußerster Qual, Vesperbild, Sterbestimmung). VI. *Ritardando.* 1. Die Mystik (zur Jesus-Johannesgruppe S. 87 vgl. I. Herwegen, *Kirche und Seele* S. 20). 2. Der Weg in die Natur (zum Genter Altar vgl. auch Jb. 4 Nr. 437). VII. *Das Ende des Mittelalters.* 1. Wachsende Seelennot. Hier heißt es S. 103 f.: „Bis 1200 ist Christus der Mittelpunkt der Portalskulpturen, seitdem macht ihm Maria den Rang streitig.“ Zum Totentanz Jb. 6 Nr. 385. Ars moriendi; Apokalypsen; „Palästina in der Heimat“. 2. Die Gesamtseele der ma. Kunst. [395]

A. Haupt, *Die altgermanische bildende Kunst* (Germanische Wiedererstehung hg. v. H. Nollau. Heidelberg 1926) spricht S. 632 auch von den Buchmalereien in den liturg. Büchern der verschiedenen Schulen, dabei bes. das germanische Element in den Verzierungen betonend. [396]

M. H. Longhurst, *English Ivories* (London 1926). Unter den in diesem Werk beschriebenen Gegenständen sind für uns folgende erwähnenswert, weil von liturg. Belang: liturg. Kämmen, die man in den Inventarien des 13.—16. Jh. verzeichnet findet (S. 30 f.) [vgl. Jb. 5 Nr. 443. A. M.]. Kästchen und Reliquiare (S. 31); Kreuze, von denen der Verf. zahlreiche Abarten beschreibt und viele Abbildungen zeigt (S. 27 f., 75/6, 80/1, 82/3, 98); das Kruzifix (S. 43 f.); *instrumenta pacis* (*tabulae pro pacis osculo*) (S. 48 f.); Diptychen (S. 55 f., 103/4, 105—7, 111/2). L. G. [397]

J. Wilpert, *Neue Monumente zur Symbolik des heiligen Palliums* (Röm. Quart.-schr. 34 [1926] 95—110). Auf Grund eines Sarkophags aus der 1. Hälfte des 3. Jh. (?) zu Pisa und eines Fragmentes im Thermenmuseum aus dem 3./4. Jh. kann W. beweisen, daß die Symbolik des Palliums (*μηλωτή, ὠμοφόριον*), ursprünglich des Philosophenmantels (vgl. Tertullian, *de pallio*), sich auf die Hirten-

tätigkeit des hl. Petrus bezog, dessen Aufgabe es war, die *oves perditae*, sowohl *primae* wie *secundae poenitentiae*, zum Schafstall zu tragen, eingehüllt in den Hirtenmantel. Von hier aus hat sich die Bedeutung des Palliums weiter entwickelt. Durch die Verleihung des P. sollten die einzelnen Kirchen mit der Mutterkirche Rom enger verbunden bleiben. Um die Mitte des 8. Jh. wurde die Verleihung des P. dahin geregelt, daß sie den Erzbischöfen vorbehalten war, ein Brauch, dessen Spuren wir schon bei Gregor d. Gr. († 604) finden. So wurde das Pallium zu dem Abzeichen, welches den Erzbischof von seinen Suffraganen unterscheidet. [398]

C. de Mergelino, *La Iglesia rupestre de Bobastro* (Archivo Español de Arte y Arqueología 1 [1925] 159 ff.). Erbaut von dem Mozaraber Omar, Sohn des Hafsun, zu Bobastro (Prov. Malaga) um 884, nach Osten orientiert, Basilikatypus, drei Schiffe und ein Querschiff mit drei Kapellen am Ende. Die Mittelkapelle mit hufeisenförmiger Basis, die Seitenkapelle viereckig. Maße 16,5 m l., 10,3 m. br. Dicke der Mauern 50—60 cm. — Die Kirche wurde durch Aushöhlung errichtet wie andere in Spanien im 9./10. Jh. erbaute Kirchen, etwa die Klosterkirche St. Johannes de la Peña. In Kappadokien gibt es deren viele. Die rechte Seite wurde nicht vollendet. Im Mittelschiff l. finden sich Öffnungen mit hufeisenförmigem Bogen. Die Kirche ist nicht jünger als 917, wahrscheinlich gleichzeitig mit der von Escalada (913 geweiht). J. V. [399]

Alb. Boeckler, *Beiträge zur romanischen Kölner Buchmalerei* (Mittelalterl. Handschriften. Festgabe f. Herm. Degering [Lpz. 1926] 15—28). Unternimmt eine Sichtung des bisher bekannten Materials und eine Scheidung in verschiedene Gruppen. Der neue Stil des 12. Jh. kündigt sich schon im Lyskirchener Evangeliar an, ausgebildet ist er in 2 Evangeliiaren in Darmstadt, beide aus München-Gladbach. Zu diesen gehört das Lektionar fol. 59 der Kölner Dombibl. (hergestellt unter Erzb. Friedrich) und das Evangeliar von St. Pantaleon. Die 2. Gruppe stellt sich dar durch Lpz. Stadtb. CLXV, Mon. Cod. lat. 14 055, London Harl. 2889. Mit den Bildern des Leipziger Cod. ist besonders verwandt der Abdinghofer Tragaltar des Roger von Helmarshausen. Die 3. Gruppe wird repräsentiert durch Cod. bibl. fol. 207 der Kölner Dombibliothek, das Lektionar von St. Troud in Cheltenham. Im Brüsseler Lektionar 9222 s. XIII finden sich biblische Szenen, die im 12. Jh. fehlen. „Es ist eine neue Zeit, die hier spricht“, „Formulierung des neuen Lebensgefühls“. Früheste Beispiele: Missale in Douai, stilverwandt mit ihm ein von einem Gerald von Amiens ausgeführten Missale des Brit. Mus. Diesen Stil hat vielleicht Nikolaus von Verdun nach Köln gebracht (Figuren des Kölner Dreikönigsschreins). [400]

J. Folch i Torres, *De com eren disposades les imalges escultòriques en l'altar romànic* (Gaseta de les Arts 2 [1925] n. 21 S. 4—7). Die Frage der Anbringung der Skulpturen an den romanischen Altären ist nicht gelöst, auch nicht von J. Braun, *Der christl. Altar*. F. glaubt in der kleinen Kirche zum hl. Martin in Angustringa (Cerdagne, Frankreich) einen Altar mit der ursprünglichen Anordnung gefunden zu haben. Die Holzstatue der sitzenden Jungfrau mit dem Kind ist im Innern eines Säulentabernakels angebracht, der unmittelbar auf der tabula des Altars ruht. Ein ähnlicher Tabernakel, aber getrennt, existierte in Tahull (Lérida). Der Verf. gibt die Rekonstruktion eines romanischen Altars, heute im arch. Mus. zu Barcelona. J. V. [401]

J. Folch i Torres, *La mesa romànica d' Encamp* (Gaseta de les Arts, Barcelona, n. 65 [1927] 1 f.). Genaue Beschreibung des aus Encamp (Prov. Lérida) stammenden, seit 1921 im archäol. Museum zu Barcelona stehenden romanischen Altars s. XII/XIII, des einzigen, der aus jener Zeit vollständig erhalten ist. Von besonderem Interesse ist die Ikonographie. J. V. [402]

H. Fischer, *Mittelalterliche Miniaturen aus der Staatsbibliothek Bamberg. I. Reichenauer Schule I.* (Msc. Bibl. 76: Isaias. — Bibl. 22: Hohes Lied. Daniel.) (Bamberg 1926). Die erklärende Einleitung beschränkt sich zwar ausschließlich auf das

Kunsthistorische; die (mit wohl gelungenen Reproduktionen versehene) Ausgabe muß hier aber doch erwähnt werden, da die Bücher wohl auch zu liturg. Gebrauche dienten, dann aber auch, weil der Geist, in dem die Bilder geschaffen und der Text gedeutet wurde, ganz den Stil der frühmittelalterlichen, noch von der altchristlichen Liturgie beherrschten Frömmigkeit trägt. Vgl. Taf. 7 c: *Uox aecclesiae de XPΩ-Cum esset rex in accubitu suo, nardus mea dedit odorem.* [403]

J. Vielliard, *Scènes de la légende de s. Pierre peintes à fresque dans l'église San Pietro de Toscanella* (Mélanges d'Archéol. et d'Hist. 43 [1926] 90—102). Diese Fresken in der St. Peterskirche von Toscanella, dem alten Tuscania der Etrusker, wurden wahrscheinlich gegen Ende des 12. oder anfangs des 13. Jh. ausgeführt im Auftrage des Bischofs Rainerius (1199—1221); denn sie sind etwas jünger als die dem 11. Jh. angehörenden Fresken von S. Silvester in Tivoli und in der Unterkirche von S. Clemente (die Wunder des hl. Clemens). Wahrscheinlich waren Nord- und Südwall des Presbyterium mit Bildern geschmückt; doch haben sich nur die auf 2 Reihen verteilten 6 Fresken der Südwall teilweise erhalten. Von den 3 Bildern der oberen Reihe stellt das 1. die Heilung des Lahmen an der Tempelpforte dar, eine in der mittelalterlichen Ikonographie beliebte Szene (sie findet sich auf den Mosaiken von Monreale und Palermo, unter den Reliefdarstellungen des Portikus der Kathedrale von Sessa Aurunca und den Gemälden in S. Piero in Grado); sie trägt die Unterschrift: PETRVS ET IOHS ASCENBAT IN TEPLVM VT ADOPEPATIONEM. Neben Petrus, der den Lahmen aufrichtet, steht unbeweglich Johannes in grünem Mantel, das Evangelienbuch in den Händen. Die beiden folgenden fast vollständig zerstörten Bilder hatten wohl die Bestrafung Ananias und Saphiras und die Auferstehung der Tabitha zum Gegenstand. Die drei Bilder der unteren Reihe sind den apokryphen Akten, dem sog. Pseudo-Marcellus, entnommen. Das erste, die Umarmungsszene, möchte man auf den Abschied der beiden Apostelfürsten vor dem Todesgange deuten; doch soll es wahrscheinlich die Begrüßung des Paulus durch Petrus bei seiner Ankunft in Rom darstellen, wie sie von der *Legenda aurea* geschildert wird: *Videntes autem se prae gaudio flevērunt et in amplexibus suis diutissime morati invicem se lacrimis infuderunt.* Diese Annahme wird bestätigt durch den Petruszyklus in Monreale, Palermo und Sessa Aurunca, wo die Bedeutung der Szene durch Inschriften angegeben ist, z. B. in Monreale: *Hic Paulus venit Romam et pacem fecit cum Petro.* Diese Begrüßungsszene war besonders im Orient beliebt, wie die Gemälde der Athosklöster zeigen (G. Millet fand dort 3 Beispiele); sie schmückte auch die Reliquienschreine der Häupter der Apostelfürsten, die 1368 auf Geheiß Urbans V. angefertigt wurden. Auf den beiden letzten Bildern sieht man den Disput des hl. Petrus mit Simon Magus in Gegenwart des Kaisers Nero und den verunglückten Flugversuch des Magiers. Die Legende setzte sich jedenfalls in den vollständig zerstörten Bildern der Nordwall fort. Da die Kirche von Toscanella sich rühmte, von Ptolemaeus, einem unmittelbaren Schüler des hl. Petrus, gegründet zu sein, so begreift es sich, daß Bischof Rainerius das Leben des Apostelfürsten in der Kirche malen ließ. H. H. [404]

E. Camps Cazorla, *Puertas mudejares con inscripcion eucaristica* (Archivo Español de Arte y Arqueologia 3 [1927] 197—220). Man kennt 8 solche Türen. Sie messen fast alle 1,70 × 0,84 m. Sie sind zweiflügelig, aus Holz, verguldet und in blau und rot gemalt; die Dekoration ist geometrisch gehalten. Ein Band ringsum trägt die lat. Inschrift. Der Verf. gibt S. 201—212 eine Entwicklung des Dekorationsprozesses und S. 212—215 die Inschriften. Nr. 1 und 2 fehlen. Nr. 3 (von Baeza, photographisch erhalten): *O excellentissimum : sacramentum : et (?) : adoran / dum : venerandum : laudandum : glorificandum : precipuis : magnificandum : laudibus : dignis : divinis / : exaltandum : atque : administrandum : vi/duis (?) : devotis : prosequendum : obsequiis : et : sinceris : mentibus : retinendum : salvator : ait : dominus : /.* Nr. 4 (Kapelle der Empfängnis von San Andrea von Jaen): *O : sa-*

crum : convivium : in : quo : Xpistus : / sumitur : recolitur : memoria : passionis : eius : mens : impletur : gratia : et future : / glorie : nobis : pignus : datur : Amen / : Panem : de : celo : prestitisti : eis : Omne : delectamentum : in : se habentem : /
 — Nr. 5 (vom alten Tabernakel der Kirche von Castillo de Aracena, heute in der Pfarrkirche M. Himmelfahrt der gleichen Stadt): *† Ego sum : panis : vivus : qui : de : celo † descendi : si : quis : manducaverit : ex : hoc : pane : vivet : in : eternum : et : panis : quem : ego : dabo : cfaro mea : est : pro : mundi : vita : litigabant : ergo iudei : ad : invicem : dicentes : quomodo : potest : hic : carnem suam : dare : ad †. —* Nr. 6 (Türe vom alten Tabernakel von St. Martin in Sevilla): *Ego : sum panis . . . qui manducat meam : carnem et bibit meum sang †.* — Nr. 7 (im Museum d'Arts décoratives in Paris): *† Ego : sum : panis . . . yn : me : manet : et : ego : i /.*
 — Nr. 8 (Museo arguelógico nacional in Madrid): *Ihesu : nostra : redempcio : amor : et : deside/rium : deus : creator : omnium : / homo : in fine : temporum : Que : te : vincit : eligi : ut : ferres : nostra : crimina : et : mepeiam (?) : ferret : in : pe/a (?) : crimina : crudelem : mortem : paciens : ut nos : a : morte : solveres : Presta : pater : omni:potens : /.* — Vorläufer dieser Türen sind die in der Sala de Embajadores del Alcazar in Sevilla mit christl. Inschrift (die ersten Verse des Johannes-Ev.). Sie stammen aus d. J. 1366; diese 8 Türen lassen sich in die 2. Hälfte des 14. Jh. verlegen. Sie waren ohne Zweifel fast alle Tabernakeltüren; das Tabernakel bildet ein eigenes Gehäuse an der Evangelienseite, wie es sich z. B. noch in der Kathedrale von Cordoba (s. XVI) mit Renaissancedekoration findet. Im Buch der Visitationes pastorales der Pfarrei von Fromista wird eine Verfügung von 1530 erwähnt, wonach das Tabernakel an der Seite des Hauptaltars anzubringen und unter den nämlichen Altar zu stellen ist. Auch später findet sich noch eine ähnliche Anordnung.
 J. V. [405]

A. Pöllmann O. S. B., *Unsere liebe Frau von Merklingshausen* (Kunst und Kirchen in Hallenberg I. Hallenberg 1927). Dieses außerordentlich lieb und warm geschriebene, aber trotzdem ganz auf wissenschaftlicher Basis beruhende Heimatbuch enthält auch einige Beziehungen zur Liturgie. S. 21 wird erwähnt Rupert von Deutz, „der große Erklärer der hl. Schriften und der Liturgie“, der nach P. wohl auch der Erbauer der Merklingshauser Kirche ist; S. 33 f.: sehr feine Ausführungen über den liturg. Kunstgedanken der romanischen „Nikopoia“, der thronenden Maria, losgelöst von der Dreikönigsszene, in der sie einst die Hauptrolle spielte (als Gegenstück vgl. die Hodegetria, die stehende Madonna bei A. Goldschmidt, *Gotische Madonnenstatuen in Deutschland* [Augsburg 1923]); S. 36: Bemerkungen über den Wechsel des liturgischen Empfindens und das Festhalten am inneren Sinn des Urtyps, in diesem Falle (thronende Madonna, entstanden zw. 1230 und 1250) „die durch ihre Himmelfahrt und durch die Liturgie verklarte Gottesgebärerin — ein Gedanke, der einen theologischen und gottesdienstlichen Begriff zum Kern hat“; S. 37: Marienverehrung des hl. Benediktus und seines Ordens, besonders der Kluniazenser. S. 39: „In der Nikopoia fand die marianische Theologie der Benediktiner ihren treffendsten künstlerischen Ausdruck.“ „Die Marienverehrung ist der Prüfstein jeglicher Ordensgründung. Am Typus seines Marienideals deutet sich ein religiöser Orden selber am besten aus. Wir sehen das an einer großen Linie von Benediktus bis zu den Jesuiten. Die liturg. Epoche der Benediktiner hatte die thronende Gottesmutter zum Wahrzeichen. Die mystische Zeit der Franziskaner führte vom Jahr 1300 ab die schmerzhaft Mutter des Herrn ein, während die Dominikaner die Förderer des Typus der Rosenkranzmadonna, der Türkenmadonna mit der Mondsichel zu Füßen, waren. Das Marienideal der Jesuiten ist seit den Tagen der Gegenreformation aszetischer Art: sie pflegten vor allem die Immakulata, das Bild der Unbefleckten, als dem tiefgreifendsten Vorbild aller Reinheit im Kampfe gegen die Sünde.“ — S. 41: „Die erhobene Rechte Mariens auf der Hodegetria bedeutet nicht . . . einen Segensgestus . . . Diese erhobene Rechte Mariens ist nichts anderes als ein Rest der alten 'Orante', die ehrfurchtsvolle

und ehrfurchtgebietende Handbewegung der Anbetung. In diese Hand gab man der Gottesmutter als der zweiten Eva einen Apfel, als man den Gestus unter den veränderten liturg. Anschauungen nicht mehr verstehen konnte.“ S. 44 f.: „Die Erbschaft der Kluniazensermönche nahmen die Zisterzienser in vollem Maße auf und weihten ihre Hochaltäre der Himmelfahrt Mariä. Ihr thronender Madonnen-Typ unterscheidet sich vielfach von dem der Benediktiner dadurch, daß sie das Kind auf das linke Knie der Mutter aufrecht stellen... Etwas Grundsätzliches, eine bewußte Verschiedenheit, werden wir aber in diesem Wandel des benediktinischen Typus nicht zu suchen haben: es ist der Schritt aus der vollen romanischen Überlieferung in die bewegte, nach Vertikalen suchende Gotik, aus der gemessenen, ruhevollen Liturgie in die Mystik mit ihrer die alten Formen auflösenden Seelensprache, aus der in feinem Maße die Schönheit suchenden Beherrschung zu der Vielgestaltigkeit des äußeren Lebens. Es war der Schritt von der himmlisch thronenden Mutter des Herrn zu der unter uns auf Erden sitzenden 'Mater amabilis'.“ S. 55: „Bald nach der Aufstellung der Merklingshauser Madonna brachte die Mystik unter dem Einfluß der neuen Orden, der Franziskaner und der Dominikaner, der Christenheit jene neuen Typen der Mariendarstellung, die nicht so sehr mehr auf dem spätantiken liturgischen Gemeinschaftsgedanken gegründet waren, sondern der mehr persönlichen Andacht, dem gefühlvollen Gespräche der Einzelseele mit Gott entstammten. Das war seit dem Jahre 1300 besonders die Darstellung der Schmerzensmutter, die sogenannte Pietà.“ S. 56 f.: Stiftung einer Salve-Andacht und ihre liturgische Bedeutung („uralte benediktinische Überlieferung“?).

[406]

X. Die Beziehungen der Liturgie zur Volkskunde und zu den nationalen Literaturen.

J. M. Müller-Blattau, *Die Tonkunst in altgermanischer Zeit* (Germanische Wiedererstehung hg. v. H. Nollau. Heidelberg 1926) bespricht S. 456 f. auch das Vordringen des gregorianischen Chorals gegenüber der musikalischen Gottesdienstordnung der anderen Länder und S. 457 f. die Sequenz als „erstes musikalisch-dichterisches Werk des germanisch-christlichen Geistes“, S. 458 den Tropus, an dem sich das liturg. Spiel des MA entfaltete, S. 459 die Verwandtschaft der ma. Motette mit Sequenz und Tropus.

[407]

A. J. Dickman, *Le rôle du surnaturel dans les Chansons de geste* (Paris 1926). Nach einer raschen Beschreibung der durchgearbeiteten Texte im 1. Viertel des Buchs zeigt der Verf. die Rolle des Wunderbaren in den 'Chansons de geste', vor allem die des religiös und christlich Übernatürlichen; hierbei kann er mehrere rituelle und liturg. Bräuche anführen: Die Reliquien und ihre Macht, das Gottesgericht, das Gebet und die Macht der Worte im Gebet, die Macht der sakramentalen Riten (Taufe, Kommunion) und der Benediktionen. Überraschenderweise spielt der Verf. nur ganz kurz (Fußn. S. 150) auf die Kommunionerteilung an einen Laien an.

L. G. [408]

R. Stoppel, *Liturgie und geistliche Dichtung zwischen 1050 und 1300. Mit besonderer Berücksichtigung der Meß- und Tagzeitenliturgie* (Frankfurt a. M. 1927). Das vorliegende Buch hat in der Theol. Literaturztg. 52 (1927) Sp. 441 eine so warmherzige Anerkennung gefunden, daß man schon mit großen Erwartungen an seine Lektüre geht. Werden diese Erwartungen erfüllt? Das eine muß jedenfalls rückhaltlos anerkannt werden, daß der Verf. mit großem Eifer und sichtlichem inneren Interesse ein Gebiet in Angriff genommen hat, das von einer unendlichen Bedeutung für die Literatur- und damit Kulturgeschichte des MA ist: die Spuren liturgischen Denkens und Fühlens und Betens im deutschen Schrifttum des MA — wenigstens zunächst in einem begrenzten Zeitraum — zu verfolgen und so ein

wichtiges Strukturelement dieser Literatur aufzuzeigen. Diese Verbindung von Germanistik und Liturgiegeschichte ist ein großes Verdienst, auch wenn der Verf. es selbst fühlt und sagt, daß es einstweilen nur ein Anfang und eine Anregung ist. Freilich sind solche auch schon von anderer Seite ausgegangen, z. B. von unserm Jahrbuch. Doch damit stehen wir an dem einen der beiden Fehler, die man diesem ehrlichen Buch vorhalten muß: Es beherrscht die Literatur zu wenig; ein Buch, das 1927 erscheint und dessen Vorwort 1925 geschrieben ist, hätte manches mit Nutzen verwenden können, von dem im — übrigens etwas konfusen — Literaturverzeichnis nichts steht: etwa das *Sacramentarium Gregorianum* hg. von Lietzmann (warum zitiert S. hartnäckig nur aus dem Sacr. Fuld.?) — doch: S. 68 ist Gregors Liber sacramentarium zitiert!, oder L. Eisenhofer, *Grundr. d. kath. Liturgik* (wenigstens die 1. Aufl.!) oder den Grundriß von Stapper. Vom Jahrb. f. Lit. kennt S. nur den 1. Bd. von 1921! Wie mißlich eine solche Unkenntnis ist, zeigt z. B. S. 156 der Abschnitt über S. Servatius. Hier stützt sich S. ganz auf eine Dissertation von 1880, während ihm z. B. F. Wilhelm, *St. Servatius* (München 1910) — vgl. jetzt auch Künstle, *Ikonographie* S. 530 — gesagt hätte, daß dieser Heilige auch in andern oberdeutschen Diözesen außer Augsburg verehrt wurde. Ein anderer Fehler des Buches ist die mangelhafte Vertrautheit des Verf. mit der Liturgiewissenschaft, sowohl nach ihrer theologischen wie nach ihrer historischen Seite. Denn das Wesen der Liturgie und der liturgischen Frömmigkeit scheint doch nicht so erfaßt, daß von ihm aus die ganz klaren kulturgeschichtlichen Erkenntnisse und Maße hätten gewonnen werden können. Vor allem sind die Grundelemente der Liturgie, die Objektivität, die Mysterienhandlung und die Gemeinschaft nicht als Ausgangspunkt genommen worden — so feine und hellsichtige Gedanken auch im Lauf der Ausführungen auftauchen. Aber auch an Einzelheiten ließe sich eine Anzahl von Verstößen aufweisen, einer der größten z. B. S. 16 über die Weihnachtsmesse im 2. Jh. und die Entwicklung des *Gloria*. Gegenüber solchen Verstößen in Einzelheiten berührt es peinlich, wenn der Verf. sich sehr oft in einen sehr lehrhaften und sehr theoretisierenden Ton versteigt, der längst bekannte Tatsachen und Wahrheiten, selbst kleinerer und kleinster Wichtigkeit, zu großen und neuen Angelegenheiten aufzubauschen scheint. Wie gesagt: an dem Buch wäre viel zu bessern und nachzutragen (auch der Druckfehler, namentlich in lateinischen Texten, sind nicht wenige, manche Schreibart erregt Verwunderung, und die Zitate sind oft sehr oberflächlich), bis es sauber würde. Aber den Zweck der Anregung hat es sicher erfüllt, und in der gewissenhaften Sichtung und Verteilung des von ihm herangezogenen — wenn auch noch nicht vollständigen — Materials ist es sicher auch sehr weit über diesen ersten Zweck hinausgekommen. Daher verzichten wir darauf, auch hier Einzelheiten aufzuführen. [409]

A. Cabassut, *La mitigation des peines de l'enfer d'après les livres liturgiques* (Rev. d'hist. eccl. 23 [1927] 65—70). Das Thema dieses Aufsatzes berührt sich mit dem der Jb. 6 Nr. 389 f. angezeigten und dort mit Verweisen auf frühere Literatur versehenen Schriften; freilich hat C. weder diese noch andere notwendige Literatur, z. B. Merkle, Franz u. a. zitiert. Das Material ist vielfach das gleiche wie in der früheren Literatur. Hinzu kommt eine Stelle bei Dracontius, *Carm. d. D.* II 526, wo es sich um den Descensus Christi handelt. Das Wertvollste an diesem Aufsatz ist die Veröffentlichung von Formeln einer *missa pro cuius anima dubitatur* in einem gallikanisch orientierten Sakramentar aus Gellone s. VIII (Cod. Par. bibl. nat. lat. 12 048), die sich ohne viel Änderungen in vielen derartigen Formularen späterer Zeit wiederfinden. Da heißt es z. B.: ...*si forsitan nobis gravitate criminum non meretur gloria per haec sacrae oblationis libamina, vel tolerabilia fiant ipsa tormenta* (vgl. August., *enchir.* 110) oder: *vel inter ipsa tormenta quae forsitan patitur refrigerium de habundantia miserationum tuarum sentiatur* u. ä. Zitiert wird auch (S. 65) ein Mailänder Missale von 1499 (nach

P. Fournier, *Un groupe de recueils canoniques italiens des X^e et XI^e siècles*. Mém. de l'Ac. des Inscr. et Belles Lettres [1916] 40, 201 A. 4): *O quam gloriosus est dies, in quo Iudas una hora diei refrigerium expectat accipere*. [410]

L. Gougaud O. S. B., *La croyance au répit périodique des damnés dans les légendes irlandaises* (Mélanges bretons et celtiques off. à M. J. Loth. Annales de (Bret. 1927, 1—10). Das von Cabassut (Nr. 410; vgl. die dort angegebene frühere Literatur, insbesondere Brotanek) behandelte Thema wird hier auf die irischen Legenden eingestellt (vgl. auch W. Lampen o. Nr. 345); herangezogen werden: *Cáin Domnaig, Voyage des fils d'O'Corra, Visio Adamnani, Betha Grighora* (Vita Greg. M.), *Navigatio Brendani* (Die Rast des Judas Iscariot; vgl. hier bes. Brotanek) in verschiedenen Fassungen; die *Vögel von Pozzuoli* haben schon in früherer Literatur Erwähnung gefunden, hier werden sie mit Recht in Parallele gesetzt zum *Voyage des fils d'O'Corra*; ebenso die *Visio Pauli*, die hier wegen ihres Einflusses auf die *Visio Adamnani* zu nennen ist. Am Schluß noch die Judaslegende nach ihrer Loslösung von der Brendanlegende. — Zur ganzen Frage des Refrigerium, die ich in meinem Aufsatz: *Stetit urna paullum sicca* auf eine breite Basis zu stellen versuchte, hoffe ich demnächst in den B. Bl. f. d. Gymn. wichtige Nachträge liefern zu können. [411]

Th. Volbehn, *Die Geburtszeit der Weihnachtskrippe* (Der Heimgarten. Beil. z. „Bayr. Staatszeitung“ 5 [1927] 390). Gibt einen guten, kurzen Überblick über die Einführung des Weihnachtsfestes und die Entstehung der Krippe. Die Ansicht, daß sie sich aus den Mysterienspielen entwickelt habe, teilt er nicht; er leitet den Brauch wieder vom hl. Franziskus und der hl. Messe ab, die er nach Thomas von Celano „über der Krippe“ gefeiert hat. [412]

H. Anglés, *Le „Cantigas“ del rei N' Anfós el savi* (Vida Cristiana 14 [1926/7] 66—75; 112/3; 158—163; wird fortgesetzt). Die Cantigas des Königs Alfons des Weisen sind das älteste Denkmal der galaiko-portugiesischen Literatur. Es gibt deren ungefähr 420; Text und Musik sind stets religiös. Die älteste Hs. von Toledo, jetzt in Madrid Nat. Bibl. n. 10 069, nicht jünger als 1257, enthält nur 128 „Cantigas“ und wurde von S. Ribera 1922 veröffentlicht. Die vollständigste Hs., die vom Eskorial, zählt 417 Gesänge. Es folgt eine Umschreibung einiger Cantigas (mit moderner musikalischer Notierung und katalanischer Übersetzung und Kommentar), angeschlossen an das Kirchenjahr (Weihnachten, Epiphanie, Lichtmeß, Fastenzeit [letztes Gericht], Pfingsten und Himmelfahrt). J. V. [413]

M. Pelaez, *La leggenda della Madonna della Neve e la „Cantiga de Santa Maria“ n. CCIX di Alfonso el Sabio*. Die röm. Legende von der hl. Maria „zum Schnee“ wird in das Meßbuch und Brevier nicht vor dem 14./5. Jh. aufgenommen. Verf. vergleicht das röm. Mosaik von 1422 mit der Darstellung König Alfons' des Weisen und konstatiert die Unterschiede. J. V. [414]

Brautgasse und Brauttüre (Deutsche Gaue 28 [1927] 60 f.). Trauung, Taufe und Aussegnung der Wöchnerin vor der Kirchentüre; „Vorzeichen“ zum Schutz gegen Unwetter und als Zugang die „Brautgasse“, nachzuweisen in Nürnberg, Braunschweig, Rothenburg o. T., Bernau, Bayreuth, Ulm, München U. L. F., Bremen, Bamberg, Kaufbeuren, vielleicht auch Mindelheim, Rosenheim, Nördlingen, Dinkelsbühl. — Über die Konsenserklärung *ante ostium ecclesiae* vgl. übrigens J. Freisen, *Das Eheschließungsrecht in Spanien, Großbritannien und Irland und Skandinavien* usw. II (Paderborn 1919) S. 71 A. 2. [415]

A. Mitterwieser, *Die Heiligen Gräber der Karwoche in Bayern* (Heimatarbeit und Heimatforschung. Festgabe f. Christian Frank zum 60. Geburtstag [München 1927] 129—136). Auf Grund eingehender und umfassender archivalischer Materialsammlung zeigt M. die Entwicklung dieses sich allmählich ganz aus der eigentlichen Liturgie losschälenden kirchlichen Gebrauchs und kommt S. 135 zu dem Ergebnis, „daß die Dome, Stifts- und Hofkirchen schon im ausgehenden Mittelalter das Heilige Grab in der Karwoche kennen, daß die Klöster und Wallfahrten nachfolgten, daß

endlich die kleineren Städte und die ländlichen Pfarrkirchen vor und nach dem Dreißigjährigen Kriege diese Sitte einführten, ferner, daß das abtragbare Heilige Grab eine Errungenschaft der Spätrenaissance ist, die farbigen oder mit gefärbtem Wasser gefüllten Grabkugeln endlich im Spätbarock aufgekomen sind“. Zum ganzen Problem, insbesondere zu den von M. nicht berücksichtigten Beziehungen zur Liturgie vgl. Jb. 3 Nr. 340. [416]

E. Hirsch, *Glocke als Wetterzauber beim Friedberger Judenbad von 1260* (Cimbria-Festschrift [Dortmund 1926] 95—103). Spricht S. 102 von dem apotropäischen Ritus der kirchlichen Glockenweihe. [417]

O. Meisinger, *St. Gertrud und Gertrudenminne* (Cimbria-Festschrift [Dortmund 1926] 112—116). Die Ausführungen nehmen merkwürdigerweise auf die Vorarbeiten von Ad. Franz, *Kirchl. Bened. im MA I* 289 f. gar keinen Bezug. [418]

Liturgische Musik des Abendlandes.

Von Ambrosius Stock O. S. B.

I. Geschichte der liturgischen Musik.

1. Allgemeines. Pflege der liturgischen Musik.

H. Abert, *Illustriertes Musik-Lexikon* (Stuttgart 1927). Das Buch will nicht eig. wissenschaftlichen Zwecken dienen (darum Verzicht auf Angabe sämtlicher Werke der großen Meister und der gesamten bez. Literatur), sondern dem Musikliebhaber Aufschluß über alle Fragen geben. Stichproben aus der ma. Musik und Kirchenmusik (von Fr. Blume behandelt) überzeugten von der Gediegenheit des Werkes. Doch sind im Abschnitt „Messe“ (S. 298) verschiedene Irrtümer unterlaufen; so bildet „den zentralen Inhalt der Messe“ das eucharistische Opfer des Herrn, nicht die „Opferung von Brot und Wein“ (!). Ferner ist *Missa solemnis* (S. 298) nicht der Ausdruck für ein Amt mit mehrstimmigem Gesang, noch *Missa cantata* der für ein Amt mit Choralgesang, vielmehr bedeutet *Missa solemnis* im Gegensatz zur *Missa cantata* ein levitiertes Amt. Daß die *Postcommunio* (ebda) von der mehrstimmigen Behandlung ausgeschlossen sei, ist ein lapsus calami, da sie ja Sologebet des Zelebranten ist. D. Pothier (S. 336) war nicht Schüler, sondern Lehrer D. Mocquereaus. Hervorgehoben seien noch die wertvollen 72 Tafeln. [419]

A. Della Corte, *Antologia della storia della Musica* (Torino 1927). Bietet eine Auslese dar aus musikgeschichtlichen Studien verschiedenster Autoritäten, um einen kurzen, aber umfassenden Überblick über die wichtigsten Tatsachen der Musikgeschichte zu geben. Das Kap. über liturg. Musik enthält u. a. einen Artikel über „Augustinus“ aus Gastoué, *La musique d'église* (1911) und von P. Wagner über die „St. Galler Schule“ und über „Sequenzen“. Das Buch wird zwar den wissenschaftl. Anforderungen der heutigen Zeit nicht ganz gerecht, mag aber dem Laien trotz seines unorganischen Zusammenhanges eine nützliche Hilfe bieten, um sich über die verschiedensten Teilfragen der Musikgeschichte zu orientieren. B. E. [420]

A. Einstein, *Geschichte der Musik* (aus Natur und Geisteswelt Bd. 438. Lpz. 1927). Gibt in erstaunlicher Kürze und doch in gedrängter Fülle ein anschauliches Bild der Musikentwicklung von der Urmusik an über die griech. Musik, den gregorian. Choral, der mit großer Liebe gezeichnet ist, bis in die neueste Zeit. [421]

G. B. Katschthaler, *Storia della musica sacra* (Torino 1926). Die 3. in Italien erschienene Neuauflage des Buches des bekannten Salzburger Erzbischofs und

Freundes der Caecilianer besorgte Paul Guerrini. Ein historisch-ästhetischer Traktat kathol. Kirchenmusik, der besonders in seinem 4. Abschnitt gut die Reformbestrebungen seit 1830 zusammenfaßt. Ergänzungen des Hg. nehmen besondere Rücksicht auf die Reform der Kirchenmusik in Italien bis zur Gegenwart. Bei den Gegenwartsfragen wäre es angebracht, nicht so sehr die rechtl. Bestimmungen in den Vordergrund zu stellen, vielmehr die Reformbestrebungen aus dem Wesen der Sache heraus zu erfassen.

B. E. [422]

R. Malsch, *Geschichte der deutschen Musik* (Berlin-Lichterfelde 1926). Bietet in knapper Ausführung eine gute Zusammenfassung der deutschen Musik, ihrer Formen, ihres Stils und ihrer Stellung im deutschen Geistes- und Kulturleben. Dem greg. Choral bringt M. aufrichtiges Verständnis entgegen und sucht auch hinsichtlich seiner Bedeutung für die deutsche Musikentwicklung ein objektives Urteil zu wahren. Wenn der Choral keine „Festlegung des Rhythmus durch bestimmte Notenwerte kennt“, warum hält sich M. in seinen Notenbeispielen nicht daran? Moderne Notation birgt für Choralbeispiele stets Gefahr in sich. — Den Begriff „Mysterien“ für geistl. Singspiele von *ministeria* herzuleiten, ist nicht richtig. — Wenn auch die inneren Beziehungen von kirchl. Musik und Liturgie nicht mitberücksichtigt wurden, so bietet das Buch gerade durch die Herausarbeitung der großen Leitlinien der musikal. Entwicklung dem Musikfreunde viel Anregung zur tieferen Erfassung deutscher Musik.

B. E. [423]

K. Storck, *Geschichte der Musik* (Neubearbeitung von J. Maurer. Stuttgart 1926). In 2 Bände geteilt, liegt nunmehr die 6. Auflage des so trefflichen Werkes vor. Dem musikliebenden deutschen Hause hatte St. seine Musikgeschichte zugedacht, als er sie 1904 zum ersten Male herausgab. In diesem Sinne muß auch die Neuaufl. beurteilt werden. Wenn sie auch vom Herausgeber gemäß den neueren Forschungsergebnissen überarbeitet wurde, so blieb doch gewahrt, was gerade dieser Geschichte eigen war. Mit großer Liebe, Hingabe und Begeisterung schrieb St. sein Werk. Religion und Musik waren ihm tiefste Äußerungen seelischen Lebens. Beide vereint in der Künstlerseele konnten einzig eine wahre und edle Kunst hervorbringen. Es kann bei solch seelischer Einstellung nicht Wunder nehmen, daß St. gerade die Kirchenmusik mit viel Verständnis behandelt, wenn auch speziell die kathol. liturg. Musik heute tiefer geschaut werden muß, was auch dem neuen Herausgeber abgeht. Der Erfolg des Buches ist gegeben dadurch, daß gerade unter Verzicht auf allzuvielen Einzelheiten mehr Wert auf die Herausarbeitung breiter Entwicklungszüge gelegt ist, und die vielfach eingeflochtenen Betrachtungen allgemein kunstgeschichtl. Art werden gerade dem Nicht-Fachmann willkommen und lehrreich sein.

B. E. [424]

Fr. Volbach, *Handbuch der Musikwissenschaft I. Bd.* (Münster 1926). Will das ganze Gebiet der Musikwissenschaften zusammenfassend behandeln. So war eine Beschränkung auf das Wesentliche notwendig. Trotzdem hätte man gern etwas mehr als 4 Seiten über die einstimmige altchristl. Musik gewünscht, da sie „die Basis der späteren Musik“ gewesen. Besonders anzuerkennen ist es, daß V. wie beim greg. Choral so auch später die Kunstformen aus ihrem Geist heraus zu verstehen sich bemüht. Die liturg. Musik wird in innerer Beziehung gebracht zum Kultus, wenn dabei auch kleine Ungenauigkeiten nicht vermieden sind. So tritt z. B. „die Sequenz“ nicht „an Stelle des Graduale“ (S. 218). Bei der Choral-Literatur-Angabe durfte in einem Handbuch ein so wichtiges Buch wie Johners Choralschule nicht übersehen werden, welches die „Choralschule von Kienle“ (1881) überholt hat. Als Gesamtüberblick über die Musikgeschichte hat das Buch trotz mancher Ungenauigkeiten für Laien seinen Wert, zumal auf die innere Gesetzmäßigkeit historischer Geschehens besonderer Wert gelegt wurde.

B. E. [425]

H. G. Farmer, *Clues for the Arabian Influence on European Music Theory* (Journ. of the Roy. Asiat. Soc. of Great Brit. and Irel. 1925, 61 ff.). Nach F. sind eine Entlehnung aus dem Arabischen die notenschriftliche Verwendung der Buch-

staben als Intervallzeichen bei Hermannus Contractus, die französische Praxis des Discantus, der lateinische Hochetus, Ochetus, wie er auch einen Zusammenhang zwischen den lat. und arab. Solmisationssilben annimmt (?). Vgl. P. Wagner, folg. Nr. S. 142 f. [426]

P. Wagner, *Morgen- und Abendland in der Musikgeschichte* (St. d. Zt. 114. Bd. [1927] 131—145). Will nachweisen, daß die ma. Musik nicht an die Antike anknüpfte, sondern vom Orient beeinflusst war: Neumenschrift statt antiker Buchstabenschrift, Interpunktionskoloraturen in den Sologesängen, Antiphonalgesang (aus Syrien), byzantinischer Einfluß in Rom seit dem 6. Jh., Sequenzendichtung in S. Gallen, Übernahme der Orgel und fast aller europäischen Musikinstrumente. Arab. Einfluß von Sizilien und Spanien her seit dem 9. Jh. bzgl. der Notenschrift, musikalischer Formen, Musiktheorien. Seit dem 15. Jh. ist der europäische Westen selbständig und wirkt seitdem auf den Orient zurück. [427]

J. Handschin, *Der Geist des Mittelalters in der Musik* (Neue Schweiz. Rundschau 20 [1927] Nr. 6). [428]

Lettre de Sa Sainteté Pie XI au R. P. André Mocquereau (Rev. Grég. 12 [1927] 42 f.). Anlässlich des 50jährigen Profeßjubiläums beglückwünschte Pius XI. Dom M. wegen seiner wissenschaftlichen Arbeiten für die Wiederherstellung des Chorals. Er erinnert an die *Paléographie musicale* und die Solesmenser Art der Rhythmisierung und des Vortrags. [429]

L. Carreras, *El Jubileu monàstic de Dom Mocquereau* (Vida christ. 14 [1926/27] 255—264). Lebensbild. [430]

„Solesmes et son importance pour le mouvement liturgique“ (Rev. Grég. 12 [1927] 16—18). Auszug aus einem gleichlautenden Artikel von Kosch in der Wiener „Reichspost“ v. 17. XII. 1926, in dem dieser einen Überblick gibt über das Wirken D. Guérangers, D. Pothiers, D. Mocquereaus im Sinne einer liturg. und gregorian. Erneuerung. [431]

2. Texte. Autoren. Abhandlungen.

a) Alte Musik.

H. Abert, *Die Stellung der Musik in der antiken Kultur* (Die Antike 2 [1926] 136—154). In überaus feinsinniger Weise legt der jüngst verstorbene Musikforscher die Bedeutung der Musik vornehmlich bei den Griechen dar. Was anderswo z. T. schon lehrhaft dargeboten, was derselbe Verfasser in Adlers *Hdb. der Musikgesch.* ausgeführt hat, wird hier ebenso gedrängt wie lebendig dargeboten. Für das Verständnis des greg. Chorals bietet er viel Anregendes, wenn auch keinerlei direkte Parallelen aufgezeigt werden. Die griech. Musik in ihrer Melodik, Rhythmik wird klar herausgestellt, das antike Musikempfinden und Musikhören in seiner Eigenart gut charakterisiert. Sodann wird gezeigt die Ethos-Lehre und ihre Wandlung durch die Philosophenschulen, eine aus reicher Kenntnis erstandene Darstellung. [432]

B. E. [432]
Th. Reinach, *La musique grecque* (Paris 1926). Bietet „für Musiker, die etwas Griechisch können, und für Hellenisten, die etwas von Musik verstehen“, aus seinem reichen Wissen heraus, dessen Grenzen er aber auch ehrlich anerkennt, eine Übersicht über Melodie und Harmonie, Rhythmik, Instrumente und Musikpraxis der Antike, wobei er die Tatsachen sprechen läßt und möglichst wenig Theorie bringt. Wohl zeigt er die Fragen auf, die noch zu lösen sind. In der Rhythmusfrage vertritt er den Standpunkt, daß der rhythmische Iktus nicht notwendig auch eine Verstärkung bedeutet und daß Rhythmen, die mit der Arsis beginnen, bevorzugt waren (S. 79 f.). Wertvoll sind die beigegebenen Übertragungen der erhaltenen griech. Gesänge. [433]

H. J. W. Tillyard, *Signatures and Cadences of the Byzantine Modes*. First Study (Annual of the British School at Athens 26 [1923—1925] 78—87). A. Byzan-

tine Musical Handbook at Milan (Journal of Hellenic Studies. Vol. 46 [1926], 219—222). „In der ersten Studie versucht T. dem Problem der Martyrien näher zu kommen. . . . Diese Zeichen stehen in den Gesangshss. am Anfang und in der Mitte jedes Gesanges und bestimmen den Ton, in dem der Gesang auszuführen ist. . . . T. kommt zu dem Schluß, daß die Notationszeichen über den Martyrien Intonationsformeln waren, wobei sich der gewöhnliche Sänger an die einfache, aufgeschriebene Formel hielt, während der Virtuose diese Passagen nach Belieben verzieren konnte. . . . Die zweite Studie gibt eine Übersicht über eine Papadike, enthalten im Codex Ambrosianus S. 123 und führt einige Abweichungen dieses Textes von den bisher bekannten an. Auch hier spricht T. hauptsächlich von den Martyrien. . .“ (E. Wellesz in Z. f. Mus.-Wiss. 9 [1927] 648 f.) [434]

Borrel, *Méodies israélites recueillies à Salonique* (Rev. de Musicologie 8,12). [435]

Dr. Lauko, *Die jüdische Musik* (Preßburg 1926). Übers. von G. Arányi. Sucht aus der altjüd. Tradition Wege zu finden für eine zukünftige jüd. Musik, die aus der erwachten Bewegung des Zionismus notwendig erstehe. Seine vielfachen Parallelen zum altchristl. Gesang bringen zwar keine neuen Ergebnisse, wecken aber in der Art der Gegenüberstellung neues Interesse. So u. a. die Ausführung über die „cantillanischen Formen“. L. räumt der jüd. Musik einen zu großen Einfluß auf die christl. Musik und ganz moderne Musikkultur ein. Da — wie das Vorwort betont — die Schrift dem großen Publikum zugedacht war, so fehlt jegliche Quellenangabe und entbehrt damit des Anspruches einer wissenschaftl. Arbeit. B. E. [436]

H. Abert, *Das älteste Denkmal der christl. Kirchenmusik* (Antike 2 [1926] 282—290. Vgl. Jb. 2 Nr. 157, 273; Jb. 3 Nr. 370, 371; Jb. 4 Nr. 255, 487; Jb. 6 Nr. 405). Bringt den Hymnus von Oxyrhynchos in lebendige Beziehung zur altchristl. tief religiösen Geisteswelt. Rhythmisch und melodisch wird er als unverfälscht griechisch erwiesen. Die Melodie, welche in griech. und modern übertragener Notation — glücklicherweise ohne Satzzeichen — wiedergegeben wird, deckt sich in ihrem Gepräge mit dem Wesen griechischer Melopoie, verrät aber doch das Wehen des neuen Geistes. So liegt darin z. B. eine seltsame Unruhe. Die Begleitung mit einem Saiteninstrument ist sicher anzunehmen, wenn auch deren Art ganz problematisch ist. Mit Recht betont A. die Freiheit des Sängers bezügl. der schöpferisch künstlerischen Gestaltung. (Man denke an die ital. Sänger des 17. Jh.) Der Komponist gab das Skelett, das erst der Sänger durch ihm zur Verfügung stehende Mittel in reicher Melismatik zu wirklichem Leben zu bringen hatte. Andeutungen solcher Improvisationen sieht A. in den außerhalb der Notenreihen vorkommenden Zeichen, wenn auch deren restlose Erklärung noch nicht möglich ist. — Der Hymnus erweist sich als Frucht einer musikalischen Kultur, die alles andere als primitiv war. B. E. [437]

O. Ursprung, *Der altchristliche Hymnus* (Münchener Neueste Nachrichten 1927 Nr. 152 S. 18). Bringt in der Hauptsache eine Zusammenfassung der Forschungsergebnisse über den berühmten Hymnus von Oxyrhynchos (a. d. Ende des 3. Jh.), veröffentlicht in den *Oxyrhynchos Papyri* XV (1922); verweist auf die beiden vorangegangenen Abhandlungen desselben Verf. (Bulletin de la Société »Union Musicologique« La Haye 3 [1926] 2 ff. und Theologie und Glaube 8 [1926] 387—415; vgl. Jb. 6 [1926] Nr. 405). U. B. [438/9]

b) Gregorianischer Gesang.

R. Van Doren O. S. B., *Saint Grégoire le Grand et le Chant Romain* (Les Quest. lit. et par. 12 [1927] 35—44). Antwort auf die Einwendungen Callewaerts (Jb. 6 Nr. 410), die als nicht stichhaltig erwiesen werden. Gregor d. Gr. hatte auf Grund seines Lebensganges kaum die musikalische Vorbildung und Befähigung, die ihm als Komponist und Reformator vonnöten gewesen wären (?). Auch der Ordo,

den Silva-Tarouca S. J. dem Johannes archicantor zuschreibt, kann dafür nicht in Betracht gezogen werden, da er für die kirchenmusikal. Bedeutung von Äbten noch ehrenvollere Epitheta wählt als *cantum...nobilem edidit*. Es ist zudem höchst zweifelhaft, ob es schon zur Zeit Gr. d. Gr. eine Notenschrift gab, etwa die alphabetische Notation der klassischen Papyri oder die Neumenschrift. Wenigstens wissen wir nichts darüber. Selbst Callewaert muß gestehen: *Alia est quaestio quonam modo transmitterentur cantuum melodiae*. [440]

J. Handschin, *Die Musikanschauung des Johannes Scotus (Erigena)*. (Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literat.-Wiss. u. Geistesgesch. 5, 316—341). [441]

L. Bonvin S. J., *Eine praktische, viel zu wenig beachtete Dokumentensammlung* (Mus. s. 57 [1927] 271—273). Hinweis auf J. G. Schmidt, *Haupttexte der gregorianischen Autoren betreffs Rhythmus, Kontext, Original und Übersetzung* (Düsseldorf 1921), aus denen mit „Gewißheit“ sich die Frage nach dem urspr. Rhythmus des Chorals im Sinne des Mensuralismus ergebe. B. fügt ihnen aus einer Besprechung der Schrift durch Dom Jeannin im „Informateur“ (ohne nähere Angabe!) folgende Stelle aus Huchalds *Musica enchiriadis* bei: *Quidquid in modulatione suave est, numerus operatur per ratas dimensiones vocum*, die folgendermaßen verdeutscht wird: „Was immer in der rhythmischen Bewegung [*modulatio* = taktmäßige Bewegung (!)] angenehm ist, der Rhythmus bewirkt es durch bestimmt abgemessene Dauer der Töne“, „ein Text, der allein schon die Nur-Nuancen-Theorie Solesmes' als ungregorianisch erweist“. Nun ergibt eine Prüfung der Stelle in Verbindung mit dem Kontext (Gerb., *Script.* I pg. 195 b) mit aller Evidenz, daß hier in keiner Weise vom Rhythmus, sondern von der Melodie (= *modulatio*) die Rede ist, die durch das zahlenmäßige Verhältnis der Intervalle den angenehmen Wohlklang erhält. Denn so lautet der vorhergehende Satz: *Porro ut sesquioctava proportione VIII. superant VIII. ut XVIII. XVI. ut XXXVI. XXXII ita si fistula maior aut fidicula parte octava minorem supergreditur, ad invicem resonant tonum. Igitur quidquid in modulatione eqs.* Vom Rhythmus ist erst im nächsten Satz in unmittelbarem Anschluß an das über die Melodie Gesagte die Rede: *quidquid rhythmici delectabile praestant sive in modulationibus, sive in quibuslibet rhythmicis motibus, totum numerus efficit*. [442]

Chrysost. Großmann O. S. B., *Guido von Arezzo. Seine Stellung in der Musikgeschichte* (Ben. Monatsschrift 9 [1927] 401—413). Gute Übersicht über die sein Leben betreffenden Hypothesen. Bedeutung Guidos für Theorie und Praxis des greg. Gesanges. [443]

P. Wagner, *Aus der Frühzeit des Liniensystems* (Arch. f. Mus.-Wiss. 8 [1926] 259—276). Bericht über eine Hs. des 11. Jh. (in Privatbesitz Wolftheim-Berlin), die 59 Blätter eines Antiphonarium Officii mit den Offizien von Ephiphanie bis zum Feste der Apostelfürsten Petrus und Paulus enthält. Die Texte tragen die Melodien in einer doppelten Neumierung, einer in französischen Neumen (ähnlich dem Codex von Montpellier in der Paliogr. Mus.) in schwarzer Notierung und im Vierliniensystem (doch ohne Schlüsselangabe, wie auch die Neumen noch nicht den Linien korrekt angepaßt sind) und einer späteren (Ende 12. Jh.) in roten Neumen mit Schlüsselvorzeichnung und genauer Berücksichtigung des Liniensystems. Die Hs. stellt demnach ein Zwischenstadium dar zwischen Neumen ohne Linien und solchen, die genau dem Liniensystem angepaßt sind, und ist ein Fund von höchster Bedeutung. [444]

K. Dèzes, *Eine kritische Bemerkung zu Peter Wagners „Zwischenstadium“ der Neumierung* (Arch. f. Mus.-Wiss. 8 [1926] 381 f.). Hält die Lösung im Sinne eines „Zwischenstadiums“, wobei die schwarzen Neumen noch nicht genau den Linien angepaßt sind, nicht für die einzig mögliche und sinnvollste, sondern glaubt, daß die Hs. ursprünglich ganz ohne Linien geschrieben und diese erst später rein mechanisch als Vorbereitung der roten Neumierung eingezeichnet wurde, wie das sich auch sonst in Hss. findet. So wäre die Hs. nur ein einzigartiges Dokument einer

Doppelneumierung. P. Wagner hält in einer Erwiderung an seinem Standpunkt fest. Er meint, „wären die Linien erst für die roten Neumen gezogen worden, so müßte doch wohl an irgendeiner Stelle eine solche schwarze, linienlose Neumierung noch zum Vorschein kommen oder wenigstens ihre Spuren hinterlassen haben“ (?). Auch sind ihm die schwarzen Neumen bereits zu sehr mit den Linien verbunden (doch nicht überall; vgl. nur die Bsp. auf S. 267 und 270, die doch eine breite Diskrepanz der schwarzen Noten und der Linien aufweisen und durchaus für die Ansicht von Dèzes zu sprechen scheinen). [445]

Guerrini, *Un codice piemontese di teorici musicali del medioevo* (Rev. Mus. Ital. 34,1). [446]

Joh. Wolff, *Der Choraltraktat des Christoual de Escobar* (in: Gedenkboek aangeboden aan Dr. D. F. Scheurleer op zijn 70sten verjaardag; s'Gravenhage 1925). Enthält den Text einer spanischen Inkunabel (aus Salamanca um 1498). [447]

J. Gmelch, *Reimgebetskompositionen aus Rebdorfer Handschriften* (Wagner-Festschrift 1926 S. 69—80). Vgl. Jb. 6 Nr. 411. Die liturg. Eigenart der Kompositionen, welche diese Hss. des 16. Jh. vermitteln, vermag man erst zu beurteilen, wenn eingehendere Untersuchungen darüber gemacht werden können. Anscheinend handelt es sich um Gesänge, die außerhalb des eigentl. liturg. Gottesdienstes gebraucht wurden. B. E. [448]

A. Machabey, „Tonale“ *inédit du graduel manuscrit de Nevers* (Rev. de Musicologie 10 [1926] 113—125). Grobe, nachweisbare Lesefehler und Auslassen von Beispielen (nur die theoretische Einleitung des „Tonale“ wird abgedruckt) entwerten die kurze Darlegung völlig. U. B. [449]

c) Polyphonie.

H. Anglès, *Les Melodies del Trobador Cuirant Riquier* (Estudis Univers. Catal. vol. XI, 1926). [450]

H. Bessler, *Studien zur Musik des Mittelalters. II. Die Motette von Franko von Köln bis Philipp von Vitry* (Arch. f. Mus.-Wiss. 8 [1926] 137—258). [451]

K. Jeppesen, *Das isometrische Moment in der Vokalpolyphonie* (Wagner-Festschrift 1926 S. 87—100). Vgl. Jb. 6 Nr. 411. Diese akkordmäßigen Sätze (Note gegen Note) werden bevorzugt nicht nur der Abwechslung wegen, sondern außer textlichen Gesichtspunkten auch vor allem, um bestimmte Worte, z. B. *et incarnatus* est eqs. stärker hervorzuheben. B. E. [452]

J. Wolf, *Eine neue Quelle zur mehrstimmigen kirchlichen Praxis des 14. bis 15. Jahrhunderts* (ebda 222—237). Vgl. Jb. 6 Nr. 411. Der inhaltsreiche Beitrag gibt neues Material, über das noch weiter geforscht werden muß. Die Deutungen W.s sind darum nicht immer als endgültige hinzunehmen. B. E. [453]

L. Bronarski, *Die Quadripartita figura in der mittelalterlichen Musiktheorie* (ebda 27—43). Vgl. Jb. 6 Nr. 411. Gibt einen interessanten Einblick in die ma. Unterrichtsmethode und trägt zum Verständnis von Aribos Traktat viel bei. B. E. [454]

A. Einstein, *Beispielsammlung zur älteren Musikgeschichte* (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 439, Lpz. 3 1927). E. bietet eine höchst wertvolle, sorgsam ausgewählte Illustration seiner Musikgeschichte, beginnend mit einem Motetus des 13. Jh. und endigend mit einem Sonatensatz Haydns. Anmerkungen erläutern die Beispiele. Es ist schade, daß sich des Verf. Wunsch (s. Einl.) auch in der 3. Aufl. noch nicht verwirklicht hat, ein Beispiel des gregor. Chorals zu bringen. Er mußte an 1. Stelle stehen, um so mehr, als er gerade heute wieder lebendigstem Interesse begegnet. [455]

Th. Kroyer, *Zur Aufführungspraxis* (in: Gedenkboek aangeboden aan Dr. D. F. Scheurleer op zijn 70sten verjaardag. s'Gravenhage 1925). „Nimmt mit guten Waffen wieder einmal den Kampf auf gegen die instrumentale Interpretation

der Werke des 15. Jh., gegen den „modulus“, für die Inthronisation des Textes in der gesamten vorklassischen Polyphonie.“ [456]

O. Ursprung, *Josquin de Près* (Bull. de la Soc. „Union Musicol.“ 6 [1926] 11—50). Eine Charakterzeichnung auf Grund der bisher erschienenen Gesamtausgabe der Werke Josquins. [457]

J. Neyses, *Studien zur Geschichte der deutschen Motette des XVI. Jahrhunderts* I. Teil: *Die Form der Haßlerschen Motette* (Greg.-Bl. 50 [1926] 171—184; 51 [1927] 15—32). Untersuchung der von Haßler in seinen Motetten ausgebildeten formalen Bildungen auf Grund des Einflusses des italienischen weltl. Liedes. [458]

K. G. Fellerer, *Zur Geschichte der Kirchenmusik des 17. Jahrhunderts* (Mus. s. 57 [1927] 42—46). Historismus (Palestrinastil) auf der einen — selbständige führende weltliche Musik (Opern) auf der anderen Seite. „Gab es in der ersten Zeit Opern schreibende Kirchenkomponisten, so finden wir am Ende des 17. Jh. Kirchenmusik schreibende Opernkomponisten.“ Beide Musikgattungen geben einander. [459]

K. G. Fellerer, *Die Aufgaben des Organisten beim Hochamt im 18. Jahrhundert* (Mus. s. 57 [1927] 303—309). Vom liturg. Gesichtspunkt insofern interessant, als die Choralmelodien, auch der Priester gesänge, taktmäßig rhythmisiert, beim Hochamt nur Kyrie, Gloria und Credo vom Chor gesungen wurden; Sanctus und Agnus Dei wurden zur Orgelbegleitung nur gesprochen; die wechselnden Teile werden überhaupt nicht erwähnt. [460]

L. Söhnel, O. S. B., *Franz Liszt und die katholische Kirchenmusik* (Mus. Div. 15 [1927] 1—10). Behandelt L.s religiöse Entwicklung, die Lage der kath. Kirchenmusik zur Zeit L.s, dessen Reformarbeit in der Kirchenmusik (hier ist für uns von besonderem Interesse die Bemerkung, daß Pius IX. „sich mit dem Gedanken getragen haben soll, die so dringende Choralreform L. zu übertragen. Sicher ist, daß der Meister sich 1864 über den ganzen Winter hin mit dem Studium und der Überarbeitung des röm. Graduale beschäftigte“); die kirchenmus. Werke L.s. Zum Schluß werden die Ursachen des Mißerfolges der kirchenmus. Reform untersucht. Als innere Gründe werden bezeichnet: zu starke Subjektivität seiner Tonsprache, Mangel der kirchenmus. Tradition, zu romantisch, gefühlsmäßig, „dionysisch“ gegenüber der „apollinischen“, mehr logisch-rationalen Art des Chorals und Palestrinastils. [461]

3. Spezialüberlieferung (Länder, Orte, Orden).

J. Moser, *Das deutsche Monodische Lied um 1500* (Wagner-Festschrift 1926, S. 146—169). Vgl. Jb. 6 Nr. 411. Gibt äußerst wertvolle Winke bezüglich der fruchtbaren Einwirkung des gregorian. Tonsystems auf Kompositionen nordeuropäischer Völker. B. E. [462]

H. Müller, *Germanische Choraltradition und deutscher Kirchengesang* (ebda 170—175). Vgl. Jb. 6 Nr. 411 und 413. Bietet beachtenswerte Hinweise, wie W.s Forschungen über den sog. deutschen Choral-Dialekt auch bei deutschen Liedern ihre Bestätigung finden. B. E. [463]

O. Ursprung, *Münchens musikalische Vergangenheit von der Frühzeit bis zu Richard Wagner* (München 1927). Ein durch die Fülle histor. Materials, durch Lebendigkeit der Darstellung und durch die hervorragende Illustrierung bedeutendes Werk. Die Musikgeschichte Münchens beginnt im 12. Jh. mit dem durch Mönche von Schäftlarn und Tegernsee eingeführten gregor. Choral in germanischer Tradition (die U. entgegen Wagner [vgl. Jb. 5 Nr. 465] aus dem germanisch-nordischen Dur-Moll-Empfinden herleiten will, S. 11), der im Reimoffizium der hl. Apollonia eine Münchener Eigenschöpfung erlebte (1399). Um die Wende des 14. Jh. wurde wohl unter Ludwig dem Bayer die mehrstimmige Musik eingeführt. Im 15. Jh. instrumental begleitete Kirchenmusik. Blütezeit der Kirchenmusik unter Orlando di Lasso. Einfluß der Jesuiten. Der neue monodische Stil. Verfall des Chorals im 17. Jh. unter seinem Einfluß. Einführung des Reformchorals vor allem

durch die Klöster. Die *Musica Choralis Theoretico-Practica* von B. Scheyrer O. M. Cap. (1663). Das gregorianische Seminar. Die Palestrina-Renaissance unter Bernabei usw. Kirchenmusik im 18. Jh. in der Pflege des „modernen“ Stiles. Reform. Cäcilienbruderschaft (1749). Symphonischer Stil in der Kirchenmusik (Vogler). Einfluß des Aufklärungsgeistes (Kirchenlied). J. Haydn. 2. Palestrinarenaissance unter Ett. Schaffhäußers Versuch, durch Neumenvergleichung den „ächten Choral“ wieder zur Geltung zu bringen (1869). Der Hauptteil des Buches ist der weltlichen Musik gewidmet. [464]

Wolff. Ernst, *Die liturgischen Handschriften des Aachener Münsterstiftes* (Greg.-Bl. 50 [1926] 166—170). Besprechung der Jb. 6 Nr. 284 exzerpierten Abhandlung, besonders der 4 Gradualien und 13 Antiphonien der Gruppe III und der 14 Prozessionalien der Gruppe IV, die fast ausschließlich die got. Choralnotation und die deutsche Choraltradition aufweisen. E. bespricht dann noch ein von ihm aus Privatbesitz entdecktes *Processionale* des Münsterstiftes (Ende 16. Jh.), das 31 Responsorien und Antiphonen in german. Lesart enthält. Vier Stücke stehen in reinem Ionisch. Die Ant. *Simeon iustus*, die in der Vaticana in phryg. Tonart vorkommt, findet sich mit nur geringer Änderung in dor. Tonart. [465]

G. Fellerer, *Cod. XXVII, 84 der Chorbibliothek der Frauenkirche in München* (Wagner-Festschrift 1926 S. 55—68). Vgl. Jb. 6 Nr. 411. Man erkennt daraus, wie sehr die Barockzeit die tonartliche und auch rhythmische Eigenart des gregor. Choralis verkannte und alles ihrem Geschmack anzupassen suchte. B. E. [466]

L. Wilss, *Zur Geschichte der Musik an den Oberschwäbischen Klöstern im 18. Jahrhundert* (Stuttgart 1925). Anziehende Darstellung der klösterlichen Musikpflege, die zunächst im Dienste der Liturgie stand (13 ff.). Nachweis der Stärke der klösterlichen Chöre und der Pflege des Choralgesanges vor allem in Weingarten. Noch heute geben die erhaltenen hsl. Choralbücher von Isny (1734) und Weingarten Kunde davon. Im letzten Drittel des Jh. ging man daran, die Choralmelodien viestimmig zu setzen ... in Form von kontrapunktischen Falsibordoni. Daneben wurde die Messenmusik dem Zeitgeist entsprechend (Instrumentalmessen) gepflegt, sogar in Frauenklöstern (18). Ebenso große theatralische Aufführungen. Die Werke der klösterlichen Komponisten werden im einzelnen aufgeführt und besprochen. [467]

T. Haapanen, *Dominikanische Vorbilder im mittelalterlichen nordischen Kirchengesang* (in: Gedenkboek aangeboden aan Dr. D. F. Scheurleer op zijn 70sten verjaardag. s'Gravenhage 1925). „Weist nach, daß die Reimoffizien für die Feste der nordischen Heiligen, die Sequenzen und versus allelujatici meist Nachbildungen aus der Dominikaner-Liturgie sind“ (Z. f. Mus.-Wiss. 9 [1927] 374). [468]

C. A. Moberg, *Über die schwedischen Sequenzen* (Veröffentl. der Gregor. Akademie Heft XIII. Uppsala 1927). Die 2 getrennte Hefte umfassende Dissertation bringt im 1. die Darstellung, im 2. 69 Sequenzenweisen nebst melodischen Varianten. Die Arbeit geht weit über den Rahmen einer nationalen Studie hinaus. Zu begrüßen ist es, daß der Anfang gemacht ist im Studium der Sequenzen-Melodien, die uns bisher noch in keiner Sammlung zugänglich gemacht sind. M.s Studie zeigt uns, welche Probleme des liturg. Gesanges mit der Sequenz verbunden sind. Er selbst deutet zuweilen schon Wege an, wo man weiter zu forschen hat. Die Darstellung befaßt sich im 1. Teil mit den Texten. Der Beschreibung der Quellen folgt ein Nachweis über den Ursprung der schwed. Sequenzen und ihre liturg. Verwendung. Der 2. handelt von den Singweisen. Die übersichtl. Tabellen erleichtern die etwas schwer zu übersehenden Melodienvergleichen. Besondere Beachtung verdienen Kapitel über Tonsystem und Transpositionen. Im letzten Teil über Bau der Sequenzen, deren Periodengesetze wie Kadenzen, germanische und romanische Melodiefassungen finden wir die Bestätigung mancher Forschungen P. Wagners wieder. Die Arbeit ist für jeden Choralbeflissenen von großem Wert, wenn sie auch erst als Anfang umfangreicherer Studien auf dem Gebiete der Sequenzen zu bezeichnen ist. B. E. [469]

O. Fleischer, *La música cristiana més antiga de l'Espanya* (Revista musical Catalana 23 [1926] p. 53—56) behauptet, daß das in der Kathedrale zu Leon befindliche Antiphonarium des Königs Wamba, eine Kopie der Originalhs. von 1069, das älteste schriftliche Denkmal der span. Kirchenmusik darstellt. Diese sei gotischen Ursprungs. Die orthodoxe Kirche Spaniens kannte im 6. Jh. nach dem Zeugnis Isidors noch keine musikalische Notation: *Nisi enim ab homine memoriae teneantur soni, pereunt, quia scribi non possunt* (Etym. III 15). Man findet in Spanien noch Mss. aus dem 11. u. 12. Jh. mit der Musikschrift der Westgoten d. h. mit Buchstaben des Alphabets oder Neumen. Dieselbe Notation findet sich in Italien, Frankreich usw. Das würde ein Beweis sein für den tiefen Einfluß der Goten. J. V. [470]

P. Fontanilla, *Algunos comentarios a la obra de los Polifonistas españoles del siglo XVI* (Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de S. Fernando, Madrid, 19 [1925] 194—198). Die span. Musiker waren die ersten, die sich von dem Musikstil der flämischen Kontrapunktiker trennten, die den guten Geschmack aller Komponisten Europas zugrunde richteten. Morales und Herrero pflegten 30 Jahre vor Palestrina den polyphonen Stil. Victoria stellt den Höhepunkt dieser Musik dar. Er hat immer nur religiöse Musik komponiert und scheint das mystische Ideal seiner Zeitgenossen, der hl. Theresia, des hl. Johannes vom Kreuz, des Br. Ludwig von Leon und des Malers Morales darzustellen. J. V. [471]

H. Anglés, *Johannis Pinjol (1573?—1626) in alma Cathedrali Barcinonensi cantus magistri: Opera omnia*. Vol. I. *In festo Beati Georgii*. (Biblioteca de Catalunya [Barcelona 1926]). P., * wahrscheinlich zu Barcelona (1573?), war Kapellmeister der Kathedrale zu Tarragona (1593—1595), zu Saragossa (1595—1612) und zu Barcelona (1612—1626). In der Einleitung eine Bibliographie des Meisters. Ein Verzeichnis von 1626 ermöglicht einen Einblick in seine reiche Wirksamkeit. Folgt eine Beschreibung der 61 erhaltenen Mss., die in den Archiven und Bibliotheken Spaniens und z. T. in München sich finden. Ein interessantes historisches Kapitel „La música y las fiestas de San Jorge en la Generalidad de Cataluña durante el siglo XVII“ (p. XXXVII—LXIV) dient als Einleitung zur Musik für das Fest des hl. Georg, die enthält: *In vesperis, ad completorium octavi toni, ad completorium sexti toni, et Missa pro defunctis* (p. 1—204). J. V. [472]

Wolfg. Ernst, *Gregorianische Psalmodie und primitiver spanischer Volksgesang* (Greg.-Bl. 51 [1927] 120—123). Stellt eine überraschende Ähnlichkeit zwischen beiden fest im Aufbau wie in der Melodieführung, die z. T. mit dem 1. und 6. Psalmton ganz nahe Verwandtschaft aufweist. [473]

P. Wagner, *Über den mozarabischen Gesang*. Vortrag, gehalten auf dem Eucharistischen Kongreß zu Toledo (Spanien) am 22. Okt. 1926 (Mus. s. 57 [1927] 67—71). Der m. Ges. enthält noch viel urchristl. Gut, so die langen *Iubilaciones* über den vier Silben des *Alleluia*, wie sie auch heute noch in der ambros. Liturgie sich finden. Ob ein Zusammenhang zwischen beiden besteht? Altchristl. (4. oder 5. Jh.?) scheint auch der moz. Gesang des *Pater noster* zu sein, in dem der Chor auf jede Bitte des Zelebranten mit *Amen* oder *Quia deus es* antwortet. Anregung, das bedeutendste und zugleich auch vollständigste Denkmal des moz. Gesanges, das Antiphonar der Kathedralbibl. von Léon in Kastilien (geschr. im 11. Jh.), das die Gesänge einer v o r gregorian. Lit. enthält, der wissenschaftl. Forschung zugänglich zu machen. Der Vorschlag wurde angenommen, wie auch eine Revision der moz. Lit. und ihres Gesanges erfolgen soll. [474]

V. d'Indy, *La Schola cantorum, son histoire depuis sa fondation jusqu'en 1925* (Paris 1927). Eine gedrängte Übersicht über die segensreiche Arbeit der berühmten Pariser Schule aus Anlaß des 25. Schuljahres in der Rue Saint-Jacques. Unter anderem beschreibt A. Gastoué ihre Bedeutung für die Erneuerung der gregorian. Gesänge. Nicht nur wissenschaftl. Erforschung der Quellen war deren Aufgabe, vielmehr enthielt Artikel 1 der Gründungsurkunde: Studium, Übung und Verbreitung des von den Benediktinern wiederhergestellten Choralgesanges. Durch die gregor. Schulung

mußte jeder Schüler hindurchgegangen sein, Sänger wie Komponist oder Instrumentalist. Die Übersicht der von der Schola edierten greg. Werke und der vielerorts durch ihren Gesang unterstützten kirchl. Feiern geben ein Bild von der weittragenden Bedeutung der Schola für die gregor. Reform. — Eugen Borrel läßt uns einen Blick tun in die umfangreiche Tätigkeit bezügl. der Wiederbelebung altklass. Polyphonie. Neu-Ausgaben gehen mit zahlreichen Aufführungen Hand in Hand. Alles in allem sehen wir hier zusammengedrängt die musikalische Wiedergeburt französ. Kirchenmusik. B. E. [475]

4. Geschichte einzelner Gesänge.

P. Wagner, *Wie man im Mittelalter eine neue Choralmesse komponierte*. Zum 11. November (Greg.-Bl. 5 [1927] 129—134, 145—150, 161—169). Untersucht eine im 11. Jh. entstandene, in einem in der Nähe von Lucca geschriebenen Gradualfragmente des 12. Jh. (im Besitze von L. Olschki, Antiquar in Florenz) erhaltene Eigenmesse des hl. Martinus, die für französische Kirchen bestimmt war. Die Texte sind zumeist dem Officium des Heiligen entnommen, die Melodien, trotz des gallikanischen Ursprungs der Messe, römisch-gregorianischen Stücken: so hat der Intr. *O beatum virum* die Melodie des Intr. *Cognovi*, das Grad. *Ora pro nobis* des Grad. *Constitues eos*, das Alleluja *V. Beatus vir* unbekannte Melodie, ein anderes *Hic Martinus* die des All. *V. Posuisti*, ein drittes *Martinus Abrahæ* die des *Iustus ut palma*. Das Offert. *Martinus igitur* mit seinen beiden *V. V. Viribus corporis* und *Dixerunt discipuli* hat eine unbekannte Melodie, der dritte *V. Martinus episcopus* die des Off. *Custodi me* *V. Eripe*, die Com. *Martinus Abrahæ* die der Com. *Si consurrexistis*. [476]

René de Sainte-Beuve O. S. B., *Un ancien Office de la Nativité de la sainte Vierge* (Rev. Grég. 12 [1927] 121—131). Ein im 11. Jh., wahrscheinlich in der Grabeskirche zu Jerusalem entstandenes Offizium, das bis 1783 zu Chartres in Gebrauch war und heute nur mehr, mit einigen Veränderungen, bei den beschuhten Karmelitern „von der alten Observanz“ sich findet. Die Antiphonen sind fortlaufend in der Reihenfolge der gegror. Tonarten komponiert. [477]

P. Bayart, *Les Offices de Saint Winnoc et de Saint Oswald d'après le manuscrit 14 de la Bibliothèque de Bergues* (Annales du Comité Flamand de France. T. XXXV [Lille 1926]). S. oben Nr. 358. Die Melodien (wohl auch von Drogon) gehören der franz. Schule (Metzer Neumen auf Linien) an und sind wahrschl. einem Offizium des hl. Nicolaus aus der Umgebung von Paris (Chartres?) entnommen (27 f.). Offizium und Gesänge (in Übertragung und Originalphotographien) wiedergegeben. [478]

P. Wagner, *Über Agnus Dei-Tropen* (Mus. Div. 15 [1927] 43—48). Untersuchung einiger derartiger Tropen der Sammlung des Antiquars Leo Olschki in Florenz. Es sind die Tropen *Qui sedes ad dexteram Patris* (nach dem Graduale von Nevers [Cod. lat. nouv. acquis der Pariser Staatsbibliothek aus dem 12. Jh.] in der Hauptmesse von Weihnachten gesungen), *Lux lucis verbumque Patris* (von Epiphanie, Christi Himmelfahrt und vom Fest des hl. Cyriacus), *O lucis splendor*, *Ad dextram Patris resides*, *Per quem vivimus*, *Abel iustus*, *Vita virtus et salus nostra*. [479]

U. Berlière O. S. B., *L'antienne Media Vita au Moyen-Age* (Rev. liturg. et mon. 11 [1926] 125—128; 188 f.). Gebrauch der im 13. Jh. entstandenen Antiphon beim *Nunc dimittis* der Komplet am Samstag der 3. Fastenwoche, in England vom 3. Fastensonntag bis zur Passion, in Tours am Vorabend des neuen Jahres. Sodann zu Zeiten öffentlicher Not, sowie schließlich als Imprekationsformel gegen feindliche Machthaber, auch geistliche Fürsten. Vgl. Jb. 5 Nr. 483. [480]

H. Anglès, *Les «Cantigas» del rei N'Anfós el Savi* (Vida christ. 14 [1926/27] 66—75, 112—116, 158—163, 265—272, 302—310, 344—354, 398—408). Über die ca. 420 in der Urschrift von 1257 erhaltenen Marienlieder König Alfons des Weisen, die starke Anlehnung an die gregorian. Tonalität zeigen. S. oben Nr. 413. [481]

Fr. Erckmann, *Jacopone da Todi, der Dichter des „Stabat Mater“* (Mus. Div. 15 [1927] 33—35). Lebensskizze. [482]

II. Theorie der liturgischen Musik.

1. Kirchenmusik im allgemeinen.

A. Besant, *Religion und Musik* (Düsseldorf 1927). Der Vortrag untersucht vom theosoph. Standpunkt das Verhältnis beider. B. charakterisiert kurz die Musikübung in den einzelnen Ländern und beschreibt in begeisterten Worten die Bedeutung und Wirkung der Musik beim eucharistischen Opfer (24 f.). Sie sieht das Ziel der Musik in der Befreiung des Geistes von den Hemmungen des Körpers, die vor allem durch Einzeltöne erreicht wird. In dieser Vergeistigung liegt „der große Dienst, den die Musik der Religion erweisen kann“ (26). [483]

H. Hoffmann, *Kath. Kirchenmusikjahrbuch 1927* (Kronach Oberfr.). Ein Jahrbuch, das sich zur Aufgabe gestellt hat, „über alle Fragen der Kirchenmusik zu referieren“ und Aufsätze hervorragender Fachleute für die verschiedenen Gebiete enthält. (Vgl. die Nr. 486, 503, 505, 522, 542.) [484]

J. Lechthaler, *Ist die katholische Kirchenmusik inferior?* Vortrag, gehalten auf der 22. Generalversammlung des Allg. Cäcilienvereins in Innsbruck am 24. Okt. 1926 (Mus. sacr. 57 [1927] 9—16). Sucht die Gründe für diese Behauptung aufzudecken. Sie liegen nicht in der kirchlichen Musik als solcher, die im Gegenteil als liturg. Musik „etwas Überragendes, Zeitloses, Unbedingtes“ darstellt, „die reinste Form göttlicher Auswirkung im Menschen“. Die Behauptung der Inferiorität liegt auch nicht in der Geschichte der K.-M. begründet. „Die musica sacra war viele Jahrhunderte hindurch führend, sie bildete immer einen bedeutsamen Faktor in der Entwicklung der musikalischen Kunst und war fast bis auf unsere Zeit hoch geachtet.“ Sie beruht auf der seit 70 Jahren gepflegten Heranbildung eines „Nur-Kirchenmusiklers“, der, auf vergangene Stile festgelegt, den Zusammenhang mit der zeitgenössischen weltlichen Musik verlor und oft recht Mittelmäßiges leistete; ferner auf der ganz aufs Materialistische eingestellten allgemeinen Gottesrichtung unserer Zeit, die für eine wahre relig. kirchl. Musik den denkbar ungünstigsten Nährboden bildet. Und doch ist eine Wiederbelebung echter, moderner kirchl. Kunst möglich, wenn der Künstler wieder tief gläubig wird. „Wir müssen darnach streben, daß Welt und Kirche wieder so wie in den ersten Jahrhunderten des Christentums als Einheit empfunden werden.“ Sodann muß der Künstler vom liturg. Geiste beseelt sein. „Die Liturgie bildet einen ungemein feinen künstlerischen Organismus. Sie hat Stil im strengsten Sinne des Wortes. — Ihrer ruhigen, sinnvollen Schönheit ist besonders der Künstler verschrieben. Sie verlangt lebensvolle Einführung und kongeniales Mitschaffen. Alles Mangelhafte und Unkünstlerische fällt von selbst aus ihrem Rahmen heraus. Dazu gehört aber vollste technische Reife, spielende Beherrschung des musikalischen Baumaterials.“ [485]

P. Griesbacher, *Stilwandel und der ruhende Pol in der Kirchenmusik*. Vortrag auf dem Kirchenmusikerkongreß in Essen (Kath. Kirchenmusikjahrb. 1927, 29—43; vgl. Nr. 484). Behandelt den Stilwandel im Choral und in der Mensuralmusik bis auf unsere Zeit und nennt den Willen der Kirche und ihrer Liturgie den „ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“. [486]

Theod. Grau O. F. M., *Stilfragen* (Mus. s. 57 [1927] 367—372). Lehnt die Messen der Wiener Klassiker, die, obwohl „ohne Zweifel echte Kunst“, dennoch „keine ideale Kirchenmusik, die dem Ernst und der Weihe der Kirche Rechnung trägt“, darstellen, für die Allgemeinheit ab, duldet sie aber „als äußerstes Zugeständnis“ für Barockkirchen. Ebenso lehnt er den Hypermodernismus ab mit seiner Dissonanzenvorliebe. Bricht eine Lanze für den kirchlichen Volksgesang (im Sinne des Kirchenliedes) und zeigt, wie er ihn in seiner Pfarrei gehoben hat. [487]

A. Bielmeier, O. S. B., *Sinn und Wert des liturgischen Gesanges in der Feier des officium divinum nach Thomas von Aquin* (Theol. u. Glaube 19 [1927] 226—230). Die „Wesenform des liturg. Gesanges“ ist die „*laetitia spiritualis*“, die aus der vom hl. Geist in der Seele entzündeten Liebe entspringt. Der Gesang selbst ist „ein wertvolles Mittel, um beim Gebet die mangelnde Devotion zu wecken (cfr. August., *Conf.* 10, 33: *Omnes affectus spiritus nostri pro suavi diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur*). Sodann „hat der relig. Gesang in sich die Bestimmung und Kraft, die ungeordneten Leidenschaften zu dämpfen“; auch ist er „ein vorzüglicher Ansporn zu guten und edlen Werken“; endlich ist er „ein probates Mittel, um die Seele im Guten zu festigen“. Dazu ist aber die notwendige Voraussetzung, daß „alles Theatralische vermieden“ werde (darum nach Thomas auch möglichste Ausschaltung aller Instrumentalmusik), sodann daß der liturg. Gesang *hilariter* (in der Freude des hl. Geistes), *attente* und *devote* vorgetragen werde. [488]

H. Meyer, *Mein Lied dem Könige. Einige Überlegungen anläßlich einer kirchenmusikalischen Andacht* (Greg.-Bote 43 [1927] 39—44). Die Bedeutung der K.-M. im allgemeinen und gut durchgeführter kirchenmus. Andachten insbesondere für die seelsorgliche Erfassung weiterer Kreise. Nachgewiesen an der Betstunde des Aachener Domchores beim ewigen Gebet im Münster am Silvestertage, die ganz unter dem Gedanken des Königtums Christi stand und mit liturg. Gebeten und Gesängen durchwoben war. [489]

A. Weißenbäck, *Die pastorale Bedeutung der Kirchenmusik*. Referat auf der Wiener kirchenmusikalischen Tagung am 30. März 1927 (Mus. Div. 5 [1927] 50—53). Über Wesen und Zweck der K.-M. (an Hand des *Motu proprio* Pius' X.), über die Pflichten des Klerus ihr gegenüber (Verantwortung, Seelsorgspflicht), über die Pflichten des Volkes (persönliche Teilnahme am Kirchenchor, oder doch moralische und materielle Unterstützung). [490]

Th. Rühl S. V. D., *Die missionarische Akkomodation im gottesdienstlichen Volksgesang* (Ztschr. f. Miss.-Wiss. 17 [1927] 113—135). Sehr instruktive Untersuchung, wie weit unsere abendländischen gottesdienstlichen Gesänge in den Missionsländern eingeführt werden können. Wegen der dort meist vorherrschenden Pentatonik (auch das Dreitonssystem sowie die siebenstufige diatonische Leiter und neutrale Intervalle finden sich) und der rein melodisch-rhythmischen Einstellung bei gänzlichem Fehlen unserer Harmonik sind unsere europäischen Kirchenlieder völlig ungeeignet, dort eingeführt zu werden; sie sprechen das Gemüt der Eingeborenen nicht an und erscheinen ihnen melodisch und rhythmisch arm. Dagegen sollen die Eingeborenen selbst einheimische Kirchenlieder schaffen. R. gibt einen Aufriß einer Singmesse, Andacht, Prozession, wobei Rezitativ und Wechselgesang stark zur Geltung kommen. Sehr gut eignet sich der Choral für alle Missionsländer wegen seiner diatonischen siebenstufigen Tonleiter mit den pentatonischen Stufen als Hauptstufen. Selbst als Volksgesang hat er sich sehr leicht einführen lassen, das Volk singt ihn gern. Vorschlag, durch Rom sich die Erlaubnis zur Herausgabe der alten deutschen Chormelodien (ohne Halbton) für die Missionen geben zu lassen. Durch den Choral kann auch die einheimische Musik wertvoll bereichert werden. R. fügt noch eine Beispielsammlung einheimischer Gesänge aus den Missionsländern bei. [491]

Zur Frage der Wiedererweckung des kirchlichen Chorgeistes (Mus. s. 57 [1927] 379—382). Der ungen. Verf. schlägt nach Untersuchung des Zeitgeistes und des von ihm beeinflussten Musikgeistes vor: „tüchtige sachgemäße, singtechnische, musikalisch-eingestellte Vorschulung für den heiligen Beruf eines Liturgie-Sängers. Dann eine umsichtige, gutüberlegte, vorsichtige Hinüberleitung in den großen Gedanken der eucharistischen Lebensgemeinschaft . . . treueste Bruderschaft mit dem regens ecclesiae . . . Exerzitien für Chorsänger und Chorleiter.“ [492]

I. Die Zersplitterung im ländlichen Chorwesen. II. Gedanken zur Wiedererweckung des kirchlichen Chores (Mus. s. 57 [1927] 360—364). Hinweis auf die

Erscheinung, daß die Kirchenchöre vor allem auf dem Lande immer mehr zu weltlichen Gesangsvereinen sich umbilden, die nur nebenamtlich und oft nur mit Widerwillen sich der K.-M. widmen. Der ungen. Verf. sieht die einzige Rettung in einer inneren Erneuerung des religiösen Geistes der Kirchenchöre, die als Kongregation oder Bruderschaft mit rein religiösen Zielen neu zu begründen sind. Notwendigkeit eines eigenen, entsprechend ausgestatteten Heims, intensive religiöse Schulung, vorläufige Beschränkung auf den Choral. [493]

Th. B. Rehmann, *Die Karwochenfeier des Kirchenmusikers* (Greg.-Bote 43 [1927] 6—21). Nach einer allgemeineren Einführung in die Bedeutung der Liturgie führt R. Zeugnisse von Händel, Goethe, F. Mendelssohn an über die Eindrücke, die sie bei der Feier der Karwochenliturgie in Rom empfangen haben. Im Anschluß daran weist er die Bedeutung der Karwochenfeier in der Geschichte der Musica sacra nach und macht den Vorschlag, die Trauermetten, wenigstens die 1. Nokturn, auch wieder in den Pfarrgottesdienst aufzunehmen. R. gibt sodann in großen Linien eine Überschrift über Aufbau und Entwicklung der Liturgie der Karwoche von Palmsonntag bis Karsamstag einschließlich. [494]

F. Böser O. S. B., *Orgel und Liturgie* (Bericht über die Freiburger Tagung für Deutsche Orgelkunst vom 27. bis 30. Juli 1926. Augsburg 1926). In der Liturgie hat der Organist das „Priestertum der Kunst“ auszuüben, vor allem in der „Kunst des Überganges“. Er hat eine „tonkünstlerische Einheit zu formen“. Die Orgel ist ein „Gegenstück zum Altar“, wie es vor allem im Barock zum Ausdruck kommt. Als liturg. Instrument braucht die Orgel 25—30 klingende Stimmen. Sie muß den Kult-raum mit ihrem Klang füllen. Der Organist muß wahrer und wirklicher Künstler sein. Er muß sich gründlich im gregorian. Choral auskennen und vom Geiste der Liturgie beseelt sein. [495]

Kromolicki, *Katholische Kirchenmusik im Schulunterricht* (Die Musikerziehung 4, 4). [496]

2. Gregorianischer Gesang.

a) Allgemeines.

R. Lach, *Gregorianischer Choral und vergleichende Musikwissenschaft* (Wagner-Festschrift 1926, S. 133—145). Vgl. Jb. 6 Nr. 411. Im einzelnen kann hier nicht darauf eingegangen werden. Über ein oder den anderen Punkt werden sich die Ansichten noch zu klären haben, besonders wird die fortschreitende liturgiewissenschaftliche Forschung auch darin Nutzen bringen. Jedenfalls war es gut, wenn Lach einmal mit Ernst den Wert choralwissenschaftlicher Studien für alle Musik-Beflissenen betonte. [497]

Drischner, *Der gregorianische Choral* (Schles. Blatt f. evgl. K.-mus. 58, 7). [498]

Goslar, *Vom gregorianischen Choral* (Zschr. f. evgl. K.-mus. 3, 11 ff.). [499]

J. Thöne, *Ästhetik der Musik. Entwurf einer modernen Harmonie- und Kompositionstheorie* (Bad Neundorf 1927). Bezieht sich in erster Linie auf die weltliche Musik und setzt sich mit der herkömmlichen Harmonielehre auseinander. Doch ist auf den kirchl. Choral wiederholt verwiesen worden, sowohl im zustimmenden Sinne wie im ablehnenden. Daß Th. seine erläuternden Beispiele zu seiner modernen Harmonielehre gerade dem harmonielosen gregor. Choral entnimmt, versteht man nur daraus, daß ihm die Welt des Choral fremd ist. Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß er sich einige absonderliche Urteile erlaubt. So bedauert er, daß der lat. Kirchenchoral „leider auch heute noch sehr zahlreiche Koloraturen hat“ (S. 29). Der lat. Choral übertreibe gerne die Intervalle, bes. bei den festlichen Präfationen (S. 36). — Gerade bei den Präfationen (auch den festlichen) trifft das am wenigsten zu. — Daß aus ästhetischen Gründen das Credo der Messe nicht zu singen, sondern nur wie Staffelleget und letztes Evangelium zu sprechen sei (S. 64), kann man doch nur insoweit zugeben, als man von den gregor. Singweisen abstrahiert. Die Übertragung einer Melodie auf einen anderen Text hält der Verf. für Unfug. Im A. B. sei

das bei den Psalmen Sitte gewesen „offenbar aus Bequemlichkeit“ (S. 70). Solche Mißverständnisse sind um so mehr zu bedauern, da das Büchlein sonst viele anregende und beachtenswerte Winke gibt. B. E. [500]

G. M. Sunyol O. S. B., *L'art de la pregària cantada* (Vide christ. 14 [1926/27] 12—14, 58—61, 108—111). Über Würde, Schönheit und Reichtum des Chorals. [501]

M. Sablayrolles O. S. B., *Les Sources de la beauté dans le chant grégorien* (Rev. Grég. 12 [1927] 54—64). Nachweis der Schönheit des Chorals aus seinen histor. Quellen (hebräische, griechisch-römische Musik), aus seinem Endzweck (Gottes Verherrlichung, Erbauung und Erhebung der Gläubigen, die ihm als dem Gesang der Sponsa-Mater Ecclesia in einziger Weise eignen), aus dem kunstvollen Aufbau seiner Melodien, die durch die gregorianische Tonalität und den freien Rhythmus bestimmt werden. [502]

Chr. Grossmann O. S. B., *Der gregorianische Choral als Quelle und Vorbild katholischer Kirchenmusik* (Kath. Kirchenmusikjahrb. 1927, 18—23). Choral als Quelle der mehrstimmigen sowie der kirchlichen instrumentalen Musik, des liturg. Orgelspiels und des deutschen Kirchenliedes. Der Choral als Vorbild der K.-M. im Sinne des Motu proprio Pius' X.: Zweck: Ehre Gottes und Erbauung der Gläubigen, die bei ihm durch aktive Teilnahme erzielt wird. Eigenschaften: Heiligkeit (keine Alltagsmusik, Innerlichkeit, keine „Modernisierung“ des Chorals in Begleitung und Vortrag, Überwiegen des objektiven Gehaltes bei der Darbietung), Güte der Form (Kunstwerk als Volks-, Chor- und Sologesang), Universalität (das „musikalische Symbol der Einheit der katholischen Kirche“). [503]

P. Wagner, *Choral und heutiges Musikempfinden* (Mus. Div. 15 [1927] 115 bis 122). Ausgehend von der Tatsache, daß die Protestanten in Sachsen, Mecklenburg, Schweden und England in ihren Melodienschatz besonders seit 1860 zahlreiche gregorianische Weisen aufgenommen haben, während sie bei uns noch oft großem Widerstreben begegnen, untersucht W. die Stellung des Chorals, dieses „Altarstils“, zu unserm heutigen Musikempfinden. Er berührt die Einstimmigkeit, die nicht ärmlich wirkt, wenn durch Orgelbegleitung, Masse und Gliederung der Sänger (Knaben-, Männerstimmen) die Melodie belebt wird. Die Diatonik, die der Choral bewahrt hat, ist die Grundlage der europäischen Musik und vor allem auch, durch ihren Anschluß an die Natur, des Volksliedes geworden. Die Kirchentonarten im II. und VIII. Modus, die bis in die Urzeit der Kirche heraufgehen (aus Syrien stammend?), sind dem Dur und Moll verwandt. Die griech. 8 Tonarten sind erst im 4. Jh. eingeführt worden. Heute sucht man durch Dur-Moll und Moll-Dur eine gewisse Rückkehr zu den Kirchentonarten. Aber auch der V, VI und VII Ton liegt uns sehr nahe. Weniger III und vor allem IV (cfr. den Intr. *Resurrexi*, der übrigens orientalischen [syrischen?] Ursprunges ist). [504]

F. Böser O. S. B., *Die Pflege des gregorianischen Chorals* (Kath. Kirchenmusikjahrb. 1927, S. 15—18). Die Würde des Chorals als Gesang der Kirche. Pflege durch den Priester, den Chor und die Schule. [505]

Dom. Johner O. S. B., *Wie gelangen wir zu einem würdigen Vortrag des gregorianischen Chorals?* (Mus. s. 57 [1927] 205—211, 243—251, 273—277; Greg. Bl. 51 [1927] 74—79, 97—100, 113—115, 135—138, 151—156, 170—173). Vortrag auf dem deutschen Kongreß für Kirchenmusik (v. 19. bis 21. IV. 1927) in Berlin. Wir müssen den Chor zunächst erziehen zum Singen, zum Legato-Singen, zum Melodie-Singen (Nachweis an der Ant. *Videntes stellam magi* und an Kyrie XI, das mit verdeutschem Tropus gesungen wurde); sodann zu rhythmischer Klarheit und Bestimmtheit (Empfehlung von Ausgaben mit moderner Notenschrift). Man führe Arbeitsteilung ein durch Gruppenbildung (frühe Erziehung zum Choralsingen), gebe Anleitung zur Erfassung der künstlerischen Schönheit des Chorals (Spannung — Lösung, nachgewiesen an verschiedenen Choralformen, Bedeutung des Textes für typische Melodien), erfasse den Choral in seiner liturg. Gebetsstellung (Verinnerlichung der Wandlung zu!), stelle die Gesänge in den Rahmen der Meßfeier und des Kirchenjahres und

lasse sie aus persönlicher innerer Ergriffenheit (unter Vermeidung alles bloß Subjektiven, Übertriebenen, Gekünstelten) zum Vortrag kommen. [506]

R. S. E., *Règne du Sacré-Cœur et le chant liturgique* (Rev. du Ch. grég. 30 [1926] 141—143). Über die Bedeutung des Choralgesanges für die religiöse Durchbildung des Volkes im Geiste Christi. [507]

F. Wernet, *Der Choral als Volksgesang* (Pastor bonus 38 [1927] 207—211). Stellt fest, daß das Reformprogramm Pius' X., soweit die Praxis des Chorals vor allem als Volksgesang in Frage kommt, bisher bei uns kaum eine Verwirklichung gefunden hat. Hinweis auf das leuchtende Beispiel von S. Matthias in Trier, wo die Pfarrei mit den Mönchen gemeinsam choraliter das Hochamt singt. Die Kirchenchöre werden durch Einführung des Chorals als Volksgesang nicht überflüssig; sie übernehmen das Proprium, das in seinen schönsten Stücken bisher ganz unbekannt ist; polyphoner Gesang wie auch das Kirchenlied könnten vor und nach dem Amt sowie in Nachmittagsandachten zur Geltung kommen. [508]

Th. Laroche, *L'initiation au chant grégorien dans les paroisses rurales* (Rev. Grég. 11 [1926] 179 ff., 223 ff., 12 [1927] 18 ff., 81 ff., vgl. Jb. 6 Nr. 457). Eingehende Darstellung der Methode, mit der er in seiner Landpfarre den Choral als Volksgesang eingeführt hat. [509]

J. Krohn, *Psalmengesang in der Volkssprache* (Wagner-Festschrift 1926 S. 5 118—123). Vgl. Jb. 6 Nr. 411. Hält solchen Gesang für ein „Band der Einheit“, falls dieser Gesang in kathol. wie evangelischen Gemeinden wieder mehr zur Geltung gebracht werde. In vielen kath. Gemeinden findet sich dieser Brauch heute noch, die evangel. Kirchen nördlicher Länder (Schweden u. a.) sind schon wieder zum großen Teil zu dieser Praxis zurückgekehrt. B. E. [510]

b) Der Rhythmus.

L. David O. S. B. et G. Prado *Une nouvelle Théorie rythmique* (Rev. du Ch. grég. 29 [1925] 166—175, 30 [1926] 13—18, 39—44, 113—119, 137—141). Auseinandersetzung mit den Theorien Dom Jeannins in seinen *Mémoires liturgiques Syriennes et Chaldéennes*. Die ma. Theoretiker können bei ihrer unklaren Ausdrucksweise allein nicht maßgebend sein; man muß die Hss. befragen. Da genügt es wieder nicht, die rhythmisierten Hss. allein zu Rate zu ziehen, da es sehr wohl möglich ist, daß durch byzant. Einfluß im 9. Jh. die Chormelodien rhythmisch verändert wurden und dies in den Episemen zum Ausdruck kommt. Darum muß man auf die nicht-rhythmisierten Hss. zurückgehen. Untersucht sodann unter Bezugnahme auf Dom Mocquereau's *Examen des critiques* . . . (Jb. 6 Nr. 441) die einzelnen Behauptungen D. J. hinsichtlich des Taktes im Choral, die er als nicht notwendig und stichhaltig hinstellt, während er hervorhebt, daß in vielen Punkten J.s Vortrag sich mit dem Pothiers sehr nahe berührt. [511]

L. David, O. S. B., *La restauration du chant grégorien et le mensuralisme* (Eph. liturg. 41 [1927] 245—277, 349—377). Kommt nach Untersuchung der Mss., der ma. Theoretiker und der Ansichten der neueren mensuralistischen Systeme zu dieser Schlußfolgerung: 1. Die unglaubliche Verschiedenheit der modernen Systeme, die alle größte „Wissenschaftlichkeit“ für sich in Anspruch nehmen, zwingt a priori zur Vorsicht gegenüber der mensuralistischen Interpretation. Das „freie System“, wie es auch in der Praxis des D. Pothier, D. Mocquereau, D. Ferretti u. a. zur Darstellung kommt, ist seiner Methode nach das am meisten wissenschaftliche. — 2. Die letzten Mensuralisten (M. Vos, P. Dechevrens, D. Jeannin) nähern sich, wenigstens soweit die Bedeutung des Akzentes in der Zusammensetzung der rhythmischen Gruppen in Frage kommt, der von D. Pothier vorgeschlagenen Lösung. — 3. Was nun eine wirklich „wissenschaftliche“, „unumstößliche“ Ausgabe der gregorian. Melodien auf Grund der Romanuszeichen betrifft, so ist sie heute und für immer unmöglich (?). Darum ist es zu begrüßen, daß in der Vaticana nur die unwidersprochenen Resultate der paläographischen und wissenschaftlichen Forschung

hinsichtlich des Dauerwertes der Noten Aufnahme gefunden haben. „Zudem könnte ein mensuralisches System praktisch nur durchgeführt werden durch Ersatz der traditionellen Notation (auch der quadratischen der Vaticana) durch eine m o d e r n e. Diese Systeme sind mit der traditionellen Notation schlechthin unvereinbar und umgekehrt.“ Gegen Dechevrens wird noch hervorgehoben, daß bei der Umbildung der Sprache, als die proportionelle Länge der Silben verschwand, logischerweise auch die der Noten fallen mußte. Endlich m ü s s e man in der alten Notation den Akzent, der nicht hervorgehoben ist, als wesentliches rhythmisches Element ersetzen (suppléer), ebenso in den ma. Theorien über den Akzent, obwohl auch hier die Musiker nicht davon sprechen, die aber ganz sicher ihm Rechnung getragen hätten.

[512]

L. Bonvin S. J., *Gregoriana* (Greg.-Bl. 50 [1926] 161—165). Auseinandersetzung mit Solesmes über die Rhythmusfrage. Wendet sich gegen die Behauptung D. Mocquereaus, wonach es ein Irrtum sei, zu lehren, „die Länge, die Thesis, der Niederschlag des Rhythmus entspricht dem starken Taktteil, der Auftakt dem schwachen Teil“, wo doch „der Takt durch sich selbst keine Kräfte hat, n i c h t s im Rhythmus“ ist. Statt dessen will B. im Einklang mit der „jahrhundertelangen Musikpflege“ und der weltlichen und liturgischen orientalischen Musik „den Kraftakzent als rhythmusbildendes Element“ verwenden. Darum „bei einem gut komponierten, die Interessen sowohl der Musik als des Textes berücksichtigenden Stück“ Übereinstimmung der Textakzente mit den rhythmisch-metrischen Akzenten der Musik. Auch beim Choral, wo nach Dom Jeannin (*Études* S. 26) „der Wortakzent nur in der kleinen Minderheit der Fälle beim Auftakt auftritt: höchstens zweimal auf 10 Zeilen“. Solesmes gibt zwar zu, „daß eine Melodie oder ein Rhythmus mit dem Niederschlag anfangen kann, will aber dann eine melodisch nicht ausgedrückte rhythmische Arsis hinzugedacht wissen. B. bezeichnet ein solches Hinzudenken als „ebenso unnütz als unnatürlich, ja direkt gegen die Absicht des Komponisten und des Dichters“. B. findet mit Jeannin den Hauptfehler in der Gleichsetzung der musikalisch-rhythmischen Bewegung (eines vorwiegend p s y c h i s c h e n Vorgangs) mit der physisch-örtlichen Bewegung eines Balles, bei der die Schwerkraft den Ausschlag gibt. „Es haben denn auch die Griechen . . . weder eine isolierte Anfangsnote, noch eine hinzuzudenkende Anfangszeit im Falle einer mit dem Niederschlag anhebenden Melodie entdeckt, sie haben vielmehr weise zwei gleich wahre Richtungen der rhythmischen Bewegung angenommen.“

[513]

L. Bonvin S. J., *Der Takt im gregorianischen Gesang* (Greg.-Bl. 51 [1927] 33—39, 108—112). Im Anschluß an Jeannin, *Études sur le rythme grégorien* untersucht B. die Frage nach dem Takt bei den Musiktheoretikern des MA und auf Grund der Neumenkodizes (vgl. Jb. 6 Nr. 442).

[514]

L. Bonvin S. J., *Die Tondauer der Virga und des Punctum im gregorianischen Choral* (Greg.-Bl. 51 [1927] 124—128). Auseinandersetzung mit der in der Ztschr. f. Mus.-Wiss. 1926, 591—596 erschienenen Kritik P. Wagners von Jeannins Werk *Mémoires liturgiques Syriennes et Chaldéennes* (vgl. Jb. 6 Nr. 438). B. verteidigt gegen W. den Gleichwert der einfachen Virga und des Punctum und nimmt nur für die episemierte Virga einen Doppelwert an. W. verzichtet auf eine neue Entgegnung.

[515]

A. Mocquereau O. S. B., *Examen des critiques dirigées par D. Jeannin contre l'école de Solesmes dans son livre Mémoires liturgiques Syriennes et Chaldéennes. Introduction* (Monogr. grég. VII. Paris, Tournai). Im wesentlichen Abdruck der Jb. 6 Nr. 441 erwähnten Artikel. Die paläographischen Prüfungen der angeblichen „Äquivalenzen“ J.s sind bedeutend erweitert worden. J.s spätere Schrift *Études sur le Rythme Grégorien* (vgl. Jb. 6 Nr. 442) ist aber auch hier unberücksichtigt.

[516]

J. Jeannin O. S. B., *Rythme Grégorien. Réponse à Dom Mocquereau* (Lyon [1927]). Erwiderung auf die Artikel M.s in der Rev. Grég. (vgl. Jb. 6 Nr. 441) und auf das Heft VII der Monographie Grégoriennes (vgl. Nr. 516). Es enthält

eine Erweiterung des Appendix zu den im Vorjahr erschienenen *Études sur le Rythme Grégorien* (vgl. Jb. 6 Nr. 442), auf deren Beweisführung es auch sonst zurückgreift. Es behandelt die Frage der rhythmisierten und nicht-rhythmisierten Hss. des Chorals, sieht in den rhythmischen Zeichen und Buchstaben Wesensbestandteile des Rhythmus, die seine Substanz betreffen, untersucht die Intonationen des 1. Modus (Typus *Montes et colles*) und des 7. Modus (Typus *Ecce sacerdos magnus*), erhebt gegen Solesmes den Vorwurf der „Auslassung zahlloser rhythmischer Zeichen in den solesmenser Ausgaben“ und untersucht im Anschluß an die *Monogr. Grég.* VII mehrere „metrische Äquivalenzen“, die er gegenüber M. verteidigen will. J. stützt sich dabei immer wieder auf die ma. Theoretiker, vor allem auf Huchalds Ausspruch: *numerosa est canere longis brevibusque sonis ratas morulas metiri* sowie jenen der *Scholia Enchiridis*: *Veluti metricis pedibus cantilena plaudatur*. Demzufolge scheut er nicht davor zurück, in einer ganzen Reihe von Beispielen die einfache *virga* Hartkers durch eine Viertelnote zu ersetzen („des Metrums wegen“!), während M. ein solches Vorgehen als unwissenschaftlich zurückweist. Warum hat dann Hartker, der doch sonst so sorgfältig die Episeme und Buchstaben verzeichnet, regelmäßig an diesen Stellen versagt? So sehr die Theoretiker in manchen ihrer Ausdrücke zugunsten J.s zu sprechen scheinen, so wenig vermag er einen wirklich paläographischen Beweis für seine Theorien zu bringen. J. schließt sein Buch mit zwei Anhängen, von denen die eine P. Wagners Rhythmusauffassung zurückweist, während die andere die *virga strata* nur im Sinne des *Oriscus* gelten lassen will (also nicht als eine aufsteigende Note, wie Charpentier und Suñol annehmen, vgl. Nr. 519). [517]

c) Neumenkunde.

L. David O. S. B., *Les notes doublées à l'unisson. Conseils pratiques d'exécution* (Rev. du Chant. grég. 29 [1925] 84—89, 100—106). [518]

L. Charpentier O. S. B., *Étude sur la «Virga strata»* (Rev. Grég. 12 [1927] 1—8, 64—80, 154—181). Eingehende Untersuchung an Hand des Graduale und Antiphonale, die beweist, daß die *V. str.* sowohl als aufsteigende Note (im Sinne des *Pes*; so überwiegend im Graduale), wie auch als Doppelnote (im Sinne des *Oriscus*) sich findet. Regeln für die jeweilige Verwendung. [519]

H. Freistedt, *Cephalicus und Epiphonus in germanischer und romanischer Notation* (Greg.-Bl. 51 [1927] 185—187). Versuch, die „Herauskrystallisierung der beiden stammesbedingten Notationen“ aus ihren Wurzeln klarzulegen. [520]

Fr. Jacques, *Enthousiasme grégorien [sur le salicus et le scandicus]* (Rev. du Chant grég. 29 [1925] 107—113). [521]

d) Begleitung.

F. Böser O. S. B., *Altkirchlicher Choral und neuzeitliche Orgel* (Kath. Kirchenmusikjahr. 1927, 23—26). Obwohl der Choral ursprünglich ohne Begleitung rein melodisch gedacht war, dürfen wir ihn doch heute, wo wir harmonisch empfinden, nach den in ihm verborgenen Harmonien begleiten. Aber nur stilgemäß, untergeordnet, in diskreter Zurückhaltung in der Wahl der Register, damit die Singstimme führt, diatonisch, im Choralrhythmus. Rücksichtnahme auf das Choralstück beim Ein- und Nachspiel. [522]

H. Potiron, *La théorie harmonique des trois groupes modaux et l'accord final des troisième et quatrième modes*. H. Desroquettes, *Liste des principales équivalences mélodiques* (Monogr. grég. VI. Tournai). Sucht an einer Fülle von Beispielen die Regeln zu entwickeln, die in der Begleitung sowohl den Modi wie auch den modalen Gruppen (vgl. Jb. 5 Nr. 530) gerecht werden. In einem Appendix stellt D. eine Menge von gregor. Melodien (ganzen Stücken und Formeln) zusammen, die

durch Transposition eine verschiedene Notationshöhe aufweisen, im übrigen aber entweder ganz oder zum großen Teil „äquivalent“ sind. [523]

J. H. Desroquettes O. S. B., *Pratique de l'analyse modale* (Rev. Grég. 11 [1926] 210—222, 12 [1927] 8—15). Weist an zahlreichen Beispielen die Existenz der 3 gregorian. „modalen Gruppen“ oder Tetrachorde *do, fa* und *si^b* nach und zeigt die Regeln auf für ihre Verwendung bzw. den Übergang der einen Gruppe in die andere. [524]

J. Jeannin O. S. B., *Sur l'Importance de la Tierce dans l'accompagnement grégorien* (Paris 1926). Weist nach einer Untersuchung über den Gebrauch der Terz in der griech.-latein. Instrumentalbegleitung und in der Polyphonie des MA (gegen *M. Emmanuel, Traité de l'accompagnement modal des psaumes*) die Wichtigkeit der Terz im Rahmen der gregorian. Modi und Melodien nach und lehnt daraufhin die Tetrachord-Auffassung von Dom Desroquettes (s. Jb. 5 Nr. 530) ab. [525]

J. H. Desroquettes O. S. B., *L'Accompagnement de la melodie grégorienne* (Rev. Grég. 12 [1927] 136—154. Vgl. Jb. 5 Nr. 530). Gibt an zahlreichen Beispielen die Regeln zur Setzung des rhythmischen Iktus, der in der Begleitung die Akkorde erhält, und behandelt die Bedeutung des „großen Rhythmus“. [526]

H. Potiron, *L'accompagnement du chant grégorien. Des rapports entre l'accent et la place des accords* (Monogr. grég. V., Tournai). Nachweis, daß nach allgemeinen musikal. Gesetzen (wie die moderne klass. Musik sie in zahllosen Fällen aufweist) der musikal. Akzent nicht notwendig mit einer Thesis zusammenfällt, vielmehr sehr häufig als kurzer Akzent auf einer Ars is sich findet. So auch im Choral; der Akzent ist sehr oft kurz und betont (arsisch), die Thesis lang und unbetont. Darauf muß die Begleitung Rücksicht nehmen. [527]

e) Einzelne Gesänge.

W. Dauffenbach, *Der Choral als Deuter der Liturgie* (Greg.-Bote 43 [1927] 181—188). Textl. und musikal. Erklärung der Messe des 1. Adventsontags mit starker histor. Einstellung und Rücksichtnahme auf die Stationskirche. Der Gegenwartswert dürfte mehr hervorgehoben werden. [528]

H. v. Lassaulx, *Die Messe am Karsamstag* (Greg.-Bote 43 [1927] 22—26). Feinsinnige liturg. und musikal. Einführung. [529]

D. Johner O. S. B., *Die Meßgesänge zum Königsfeste Christi nach Melodie und Text erklärt* (Greg.-Bote 42 [1926] 145—154). Die Texte der Festmesse, von Ildef. Schuster, Abt von St. Paul zu Rom, zusammengestellt, wurden von Abt Paul Ferretti, dem Leiter der päpstl. Hochschule für Musik, komponiert. Er entnahm die Melodien mit teilweiser Überarbeitung älteren Formularen, so die des Introitus dem Introitus *Dum sanctificatus fuero* vom Mittwoch nach dem 4. Fastensonntag; das Graduale wurde dem Graduale von Epiphanie angeglichen, das Alleluja dem des 4. Sonntags nach Ostern, das Offertorium dem der 3. Weihnachtsmesse, mit Ausnahme des *Postula*, das mit dem Beginn des Off. *Perfice* von Sexagesima übereinstimmt. Die Communio beginnt über dem ersten Wort mit den Tönen der Communio des Quatemberstags im Advent, während die anderen Textworte die Melodie der Communio am Quatemberfreitag im Advent von der Stelle *sancti ejus* an mit kleinen Abänderungen tragen. Texte und Melodien werden eingehend erläutert [530]

L. David O. S. B., *Les antiennes de la Toussaint aux Vêpres* (Rev. du Chant grég. 29 [1925] 131—137). [531]

W. Dauffenbach, *Der Stimmungsgehalt des Requiem* (Greg.-Bote 42 [1926] 117—125). Vorzügliche liturg. musik. Einführung. [532]

A. Gastoué, *L'Alleluia Vs. Quasi Rosa en l'honneur de Ste Thérèse de l'Enfant-Jesus* (Rev. du Ch. grég. 30 [1926] 45—47). Der lange Vers. hat seine Melodie erhalten im 1. Teil von dem Allelujavers. *Te decet hymnus* (X. S. n. Pf.), im 2. Teil von dem zu diesem All. ursprünglich zugehörigen 2. Vers. *Replebimur*, den D. Pothier für das Fest des hl. Alexius *pro aliquibus locis* benutzt hat. [533]

L. David O. S. B., *Analyses grégoriennes pratiques: Les Kyrie d'Avent et de Carême* (Rev. du chant grég. 30 [1926] 4—13, 52—55). Eingehende Analyse des Kyrie XVII und XI ad libitum (*Kyrie salve*) der Vaticana. [534]

L. R., *Répons O pulchra à la T. Ste Vierge* (Rev. du Ch. grég. 30 [1926] 129 f.). Aus einem Ms.-Fragment aus Montauban. [536]

f) Ausgaben der liturgischen Gesänge.

Compendium Gradualis et Antiphonalis Romani pro Dominicis et Festis cum cantu gregoriano quem ex editione typica in recentioris musicae notulas translatus Solesmenses monachi rhythmicis signis diligenter ornaverunt. Nr. 790 c (Paris, Tournai). Sehr praktische und handliche Ausgabe. [537]

Graduel romain, contenant les messes du temps et des saints et les principales messes votives. Chant grégorien extrait de l'édition vaticane et des livres de Solesmes. Nr. 688 A (Paris, Tournai 1926). Französ. Volksausgabe. Titel, Rubriken und Erklärungen französisch. Nur sehr selten vorkommende Stücke wurden weggelassen. Das Buch bietet auch einen *Appendice contenant les Chants abrégés des graduels, des alléluias et des traits pour toute l'année sur des formules psalmiques anciennes* (p. [1—245]) s. folg. Nr. [538]

Chants abrégés des Graduels, des Alléluias et des Traits pour toute l'année sur des formules psalmiques anciennes (Paris 1926). Diese von der Société Saint Jean l'Évangéliste (Desclée & Cie.) hg. „abgekürzten Gesänge“ sind für wenig geschulte Chöre berechnet und bieten Alleluja und Traktus im feierlichen bzw. einfachen Psalmtön, während das Graduale den Eindruck einer stark beschnittenen gregorian. Gradualmelodie erweckt. Ob es nicht besser gewesen wäre, auch hier den einfachen Psalmtön zu verwenden? Unbefriedigend wirkt auch die Weglassung des Jubilus beim Alleluja, der doch gerade dessen Charakteristikum bildet. Warum hat man nicht einige kurze typische Allelujamelodien der Vaticana genommen, die sich sehr gut mit dem feierlichen Psalmtön des Introitus für den Vers verbinden ließen? [539]

J. Mohr, *Cäcilia. Katholisches Gesang- und Gebetbuch* (Regensburg 38 [1927]). Empfiehlt sich vor allem durch 6 Choralmissen, die in moderner Notation wiedergegeben wurden (Ordinarium VIII, X, XI, XV, XVII, Requiem der Vaticana) sowie durch eine Anzahl liturg. Hymnen. Die Kommunionvorbereitung müßte noch mehr den Anschluß an das eucharistische Opfer finden. [540]

3. Polyphonie.

Nennstiel, *Der Rhythmus der mittelalterlichen Musik und Widerspruch zum Motivbegriff H. Riemanns* (Deutsche Sängerbundeszeitung 18, 21 ff.). [541]

J. Kromolicki, *Palestrina-Pflege und neue Kirchenmusik* (Kath. Kirchenmusik-jahrb. 1927, 26—28). Unser Musikstreben ist dem Palestrinas im innersten sehr verwandt (Polyphonie, Motive). „Gregorianischer Gesang — Palestrinastil — der Musikstil unserer Zeit: keine Gegensätze, sondern eine fortlaufende, stetige Entwicklung!“ [542]

J. Kromolicki, *Palestrina und Bach in der evangelischen und katholischen Kirchenmusik* (Mus. s. 57 [1927] 309—311). Wie Palestrina in vielen seiner Werke auch für den evangelischen Gottesdienst (ev. mit deutscher Textübertragung) dienen kann, so Bach für den katholischen. Doch kommen hier, soweit es sich um latein. und deutsche Werke B.s handelt, nur außerliturg. Veranstaltungen in Frage, während seine Orgelmusik auch beim liturg. Gottesdienst, wenigstens als Vor- und Nachspiel, verwendet werden kann. [543]

W. Kurthen, *Studien zur klassischen Vokalphonie* (Greg.-Bl. 51 [1927] 1—13; 40—50). Eingehende musik. Erläuterung der vierstimmigen Motette *Dies sanctificatus* von Palestrina und der Magnificat-Antiphon *Veni sponsa Christi* in der Komposition von Palestrina, Vittoria und Andrea Gabrieli. [544]

W. Widmann, *Die Missa choralis von Franz Liszt. Eine Einführung* (Mus. s. 57 [1927] 33—41, 84—87, 102—109, 212—219). Hervorhebung der verwandten Chormotive bzw. -anklänge: Kyrie = Ant. *Sacerdos in aeternum*, Credo = Intonation des Choralcredo, ex Maria Virgine = *Fecit tibi magna* aus der Com. *Gloriosa dicta sunt* von Immaculata Conceptio nach der Vertonung der Medicaea-Haberlschen Choralausgabe. Sanctus = Anklänge an das Sanctus des Ordinarium IX. [545]

Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert.

Von Anton Baumstark.

I. Hss. - Kunde; Allgemeines.

H. Leclercq, *Jérusalem (Manuscripts liturgiques)* (Dict. d'Arch. chrét. et de Lit. 7² [1927] 2392 f.). Eine alphabetisch geordnete Übersicht liturg. Bücher und Texte des griech. Ritus mit Vermerk der sie enthaltenden Hss. — man erfährt mit keinem Wort auch nur ausdrücklich, welcher Bibliothek — Jerusalems. Natürlich ist an diejenige des griech. Patriarchats zu denken. Da aber nur einerlei Nrn. ohne Unterscheidung der verschiedenen Fonds (*Ἰστον Τάρον*, *Ἰστον Σάβα*, *Ἰστον Σταυρόν*) dastehen, ist auf den ersten Blick klar, daß die ohnehin recht nichtssagende Liste nicht einmal für sie auch nur entfernte Vollständigkeit beanspruchen kann. Wer vollends den ungeheuern sachlichen Wert einzelner der griech. liturg. Hss. Jerusalems kennt, oder etwa auch noch an die syr. und armen. denkt, der empfindet geradezu mit Entsetzen, was hier im Vergleiche mit entsprechenden Artikeln über die latein. liturg. Hss. französ. Provinzstädte oriental. Liturgie gegenüber möglich war. [546]

K. P. Blake, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem* (Rev. de l'Or. Chr. 25 [1925—26] 132—155). Vgl. Jb. 5 Nr. 580, 6 Nr. 452. Dieser „Schluß“teil des dankenswerten Katalogs beginnt mit Nr. 121 des Bestandes. Von den weiterhin zu kurzer Beschreibung gelangenden 41 Hss. sind 17 liturg. Charakters. Es entfallen auf den liturg. Psalter mit Anhang von 12 Oden die Nrn. 133, 136 und 161 des 13./15. Jh., auf das Horologion die Nrn. 127 und 143 des 12./15. und 134, 143, 145 des 17. Jh., auf das Triodion die Nrn. 126 und 144 des 17. bzw. des 12./15. Jh., auf das Pentekostarion (anscheinend!) Nr. 146 des 12. Jh., auf die Parakletike Nr. 123 des 12./13. Jh., auf die Menaia die Septemberbände Nr. 124 f. des 11./12. bzw. des 17. und an Nr. 137 des 12./14. Jh. eine Auswahl von Offizien der Herren- und wichtigsten Heiligenfeste. Homilien und Hymnen auf die Muttergottesfeste enthält Nr. 148 des 11./12., eine Sammlung nur von Hymnen auf die Gottesmutter vereinigt mit dem Fragment eines anderen liturgischen Buches und demjenigen des Odenanhangs eines Psalters Nr. 138 des 17. bzw. 16. Jh. Alles in allem springt erneut die Bedeutung der Jerusalemer Patriarchalbibliothek für die Kenntnis der georg. Liturgie ins Auge. [547]

P. Sbath, *Manuscrits orientaux de la bibliothèque de P. Paul Sbath* (Échos d'Or. 29 [1926] 480—493; 30 [1927] 476—493). Vgl. Jb. 5 Nr. 581; 6 Nr. 458. Die beiden Fortsetzungen umfassen die Nr. 439—557. An Liturgischem sind zu vermerken die Menäenauszüge Nr. 461 f., das vom J. 1768 datierte Pentekostarion Nr. 464 und die liturg. Psalter Nr. 578 f., sämtlich arabisch und nach melkitischem Ritus, wobei eine Ergänzung des Pentekostarions durch die von Erzb. Maximos von Aleppo verfaßten original arab. Offizien der Fronleichnamsprozession gebildet wird. Den jakobitischen bzw. unierte syrischen Ritus vertreten demgegenüber in arab. Sprache eine Sammlung von Homilien für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres in der 1722 geschriebenen Hs. 573, in syr. der Psalter 574 und die Miscellaneen-Hs. 569, die neben Hymnen ein Ordinarium der unierte syr. Messe enthält. [548]

Ch. Wessely, *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus. Textes édités, traduits et annotés.* II. o. J. (= Patrologia Orientalis. T. XVIII. Fasc. 3). Die dankenswerte Ergänzung einer entsprechenden 1. Sammlung, die im 4. Bande der Patrologia Orientalis erschienen war, führt aus der vornicänischen [s. oben Nr. 219] wenigstens in die nachnicänische Zeit herüber. Für uns kommt das 17 Nrn. umfassende Chapitre IV: *Fragments liturgiques et prières* (S. [200]—[226] = 424—450) und die letzte Nr. des Supplément (S. [282] ff. = 506 ff.) in Betracht. Auch das 18 Nrn. bietende Chapitre III: *Amulettes chrétiennes* (S. [175]—[199] = 399—424) ist nicht zu übersehen, da der Textbestand dieser Denkmäler frühchristlichen Aberglaubens doch recht stark mit Reflexen der Liturgie gesättigt ist. Wir erhalten zunächst eine mit Einleitung, Kommentar und Übersetzung begleitete Neuausgabe des gesamten seit Veröffentlichung des ersten Teiles ans Licht getretenen neuen einschlägigen Papyrusmaterials, worunter sich Stücke von der überragenden Bedeutung des Papyrus von Dêr Balyzeh, der beiden Lesegottesdienstgebete des Berliner Pap. 9794 und des mit Noten begleiteten Hymnusfragments Oxyrhynch. Pap. XV S. 21 ff. befinden. Nachgetragen ist (als Nr. 10) nunmehr auch das zuerst von Bickell edierte Epiphanie-Troparion Pap. ErzHzg. Rainer 542, das in der ersten Sammlung gefehlt hatte. Daneben kommen aber aus den Wiener Beständen mehrere, zum Teil sehr wertvolle Stücke zu erstmaliger Herausgabe. An der Spitze stehen die Splitter einer sonst unbekannten Anaphora, darunter u. a. der Anfang des eucharistischen Dankgebetes (Nr. 4 = ErzHzg. Rainer Pap. 19 937). Vielmehr einer sehr breit ausgestatteten Epiklese scheint mir ein als „Adoration du sang de Jésus-Christ“ schwerlich richtig bezeichnetes Stück zu entstammen (Nr. 5 = Pap. 19 931), einem anaphorischen allgemeinen Fürbittengebet das „Prières contre les maladies et pour les fruits de la terre“ überschriebene (Nr. 11 = Pap. 19 917). Zwei Gebete an den Erzengel Michael (Nr. 6 f. = Pap. 19 879 bzw. 19 880) sind als Belege für die frühe Entwicklung des späterhin für den koptischen Ritus so bezeichnenden starken Engelkults auf ägyptischem Boden bezeichnend. Das Merkwürdigste ist endlich ein langes Gebet an Christus (Nr. 16 = Pap. 19 896 und 19 898) mit einer eigentümlichen Gliederung durch mehrfache fast wörtlich genaue Wiederkehr bestimmter Wendungen und einer fast mehr an vulgäre Gnosis als an die normale Diktion katholischer Liturgie erinnernden Klangfärbung. Minder Bedeutsames mag hier übergangen werden. Auch das Amulette-Kapitel enthält zwei und zwar gerade wohl besonders stark liturgiegeschichtlich beachtenswerte Inedita. Eine Verbindung von Ps. 90(91), 1 f., Röm. 12, 1 und Jo. 2, 1 f. (Nr. J = ErzHzg. Rainer Pap. 528) wüßte ich mir nicht besser als durch die Perikopen einer frühchristlich-ägyptischen actio nuptialis zu erklären. Ein unverändert aus der Liturgie übernommener Text von ziemlich altertümlichem Gepräge scheint mir in dem schon als wohl heute älteste Urkunde dieses Dialekts bedeutsamen — im Gegensatz zum Griechisch des gesamten übrigen Materials — baschmurischen Stück (Nr. Q) vorzuliegen, das W. aus seiner Privatsammlung veröffentlicht. [549]

The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition: The Monastery of Epiphanius at Thebes. Part I: The archaeological Material by H. E. Windlock. The literary Material by W. E. Crum. Part II: Coptic Ostraca and Papyri edited with translations and commentaries by W. E. Crum. Greek Ostraca and Papyri edited with translations and commentaries by H. G. Evelyn White (New York 1926). Die beiden fürstlich ausgestatteten Foliobände bringen in denkbar muster-gültigster Vorlage, durch die Meisterhand Crums unter Beiziehung des gesamten anderweitigen Quellenmaterials zu einem ungemein instruktiven Gesamtbild vom Leben des frühchristlich-thebaischen Mönchtums ausgestaltet, die reichen Ergebnisse einer amerikanischen archäologischen Campagne auf dem Boden des im Titel genannten oberägyptischen Monasterions. Vom liturgiegeschichtl. Standpunkte aus sind dabei in höchstem Grade beachtenswert schon aus dem 1. die Ausführungen über Gebet, Fasten und Vigilien in der thebaischen Asketenwelt (S. 167—172),

ein zusammenfassendes Verzeichnis der auf Ostraka und Papyri erhaltenen liturg. Texte der Thebais in griech. und kopt. Sprache (S. 198 f.) und wertvolle Nachweise über die Fortdauer eines Gebrauchs des Griechischen als liturg. Sprache neben dem Saidischen (S. 259 f.). Zahlreich und zum Teile sehr bedeutsam sind sodann die im 2. Bande veröff. liturg. Texte. Als ein solcher wird schon der als Nr. 3 nach einem Ostrakon gebotene kopt. von Ex. 15, 1—21 zu bewerten sein. Denn diese selbständige Überlieferung des (ersten) Moses-Kantikums ist naturgemäß nur im Zusammenhang mit dessen liturg. Verwendung zu verstehen. An weiteren rein kopt. Stücken sind Nr. 43: ein Fragment des „Nicäno-Konstantinopolitanums“, Nr. 44 f.: Fragmente zweier Gebete im Ich-Stil, und Nr. 46—48: solche eines dritten anscheinend auf Apa Senute als Verfasser zurückgeführten Gebetes gleichen Stils zu nennen. Unmittelbar handelt es sich hier wohl um Privatgebete, deren Prägung aber durchaus unter dem Einfluß liturg. Diktion steht, wobei Nr. 44 in klassischer Prägnanz und Kürze geradezu an den Oxyrhynchos-Papyrus 407 des 3. bis 4. Jh. (= Mon. Eccl. Liturg. I Nr. 19; Wessely Nr. 31) erinnert. Einem griechisch-koptischen Hymnenbuch noch auf Papyrus entstammt Nr. 592 (bzw. 49): zwei akrostichische Hymnen, von denen der erste paränetischen Inhalts ist und stark an den Amherst-Papyrus 2 (= Mon. Eccl. Liturg. I Nr. 1; Wessely Nr. 28) erinnert, der zweite die Auferstehung Christi feiert. Man wird wohl auch den ersteren auf die Osterliturgie zu beziehen und demgemäß als eine Anrede an die Neugetauften zu begreifen haben, eine Deutung, die dann gebieterisch sich auch für den genannten Amherst-Papyrus nahelegt, der bislang eine sehr verschiedenartige Beurteilung erfahren hatte. Alles Weitere ist dann rein griechisch, so Nr. 580: ein Text von Ps. 45(46), 10 f. mit trinitarischer Doxologie, Nr. 582: das Bruchstück eines liturg. Textes des canticum trium puerorum Dan. 3, 57 ff., Nr. 594: dasjenige eines Hymnus auf einen ungenannten Martyrer. Eine bekannte Eigentümlichkeit ägyptischer Liturgie vertreten die durch Einschaltungen im Anschluß an die jeweilige Tagesfeier erweiterten Trishagiontexte Nr. 595—597. Unter den Troparien und Troparienfragmenten Nr. 599—605, 608 f. befinden sich Stücke auf Christi Geburt, die Magieranbetung und die Jordantaufe, von denen sich bemerkenswerte Linien zu solchen des röm. Antiphonarius officii werden ziehen lassen. Besonders interessant ist Nr. 598: ein von Troparien gefolgt Trishagion der ange deuteten Art, alles offenbar für den dem Weihnachtsfest vorangehenden Sonntag der Verkündigung an Zacharias bestimmt, da von drei Troparien das mittlere sich auf diese und die Geburt des Täufers bezieht, während das erste über die Auferstehung Christi handelt und das letzte von den Hirten auf den Fluren Bethlehems redet, nach späterer griechischer Terminologie also jenes ein sonntägliches *ἀναστάσιμον*, dieses ein auf das Hochfest des 25. Dez. vorbereitendes *προέορτον* ist. Formal merkwürdig ist Nr. 607: ein Gesangstext in dem vom synagogalen Kultus ererbten Berāk(h)-Stil, von dessen Gliedern jedes mit *Ἐὐλογητός εἰ ὁ Θεός* anhebt, ein Typus, den einer der Hymnen der apokryphen Thomasakten und ein von Hyvernat, Röm. Quartalschr. II S. 23 f. übersetztes Stück einer saidischen Osterliturgie vertritt. Akklamationen mit liturgischem Formelmateriale wie *ὁ Θεὸς τῶν ἁγίων δυνάμεων, ὁ Θεός Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰανώβ* usw. bringen endlich die Graffiti Nr. 676—702, [550]

H. G. Evelin White, *New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius edited with an introduction on the library at the Monastery of Saint Macarius (The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition: The Monasteries of the Wadi 'n Natrân. Part I. New York 1926)*. Die Veröffentlichung rettet für die Wissenschaft das fragmentarische Erbe der Bibliothek des Makariosklosters in der Skete-Wüste. Von den mit Übersetzung zur wirklichen Publikation gelangenden koptischen Texten sind liturgisch vier Hymnen auf den Titularheiligen des Klosters selbst (S. 120—124) und eine Reihe von Hymnen auf andere Heilige der Skete (S. 135—141), vor allem aber ein Weihnachtshymnus, dessen Strophen durch

alphabetische Akrostichis und durch die Wiederholung eines ziemlich umfangreichen Ephymnions zusammengehalten werden, so daß wir einem nächsten Seitenstück syrischer Sūgītā- und altbyzantinischer Kontakiendichtung gegenüberstehen (S. 7—9). Von höchster Bedeutung ist sodann die Veröffentlichung umfangreicher Teile eines zwischen 1327 und 1331 entstandenen Exemplars des griech. Textes der ägyptischen Basileios- und Gregorios-Liturgie, der bisher nur durch eine einzige Hs. der Pariser Bibliothèque Nationale bekannt war, nach der er durch Renaudot ediert wurde (S. 200—213). Es ergeben sich nicht nur zahlreiche Varianten, sondern für die missa catechumenorum der Basileios-Liturgie werden einzelne Gebetstexte, die — weil in der Pariser Hs. nicht ausgeschrieben — bisher nur koptisch oder äthiopisch vorlagen, erstmals im vollen Wortlaut des griech. Originals bekannt. Als Beigaben folgen am Ende des Textes der Gregorios-Liturgie die Psalmen 145 und 150, der schon durch P. Maas, *Frühbyzantin. Kirchenpoesie* bekannte gleichzeitige Abendhymnus Δεῦτε πάντες πιστοὶ προσκυνήσωμεν und ein Theotokion, aufgebaut aus 24 durch Χαῖρε eingeleiteten und unter sich durch alphabetische Akrostichis verbundene Anrufungen der Gottesmutter, ein besonders altertümliches Beispiel dieser Chairetismen, die einerseits eine überragende Bedeutung vor allem in äthiop. Kirchenpoesie gewonnen haben, anderseits gerade in ihrer — ursprünglichen — Anwendung speziell auf die allerseligste Jungfrau als Parallelstoff zur Lauretanischen Litanei nicht zuletzt von der Seite des Abendlandes her Beachtung verdienen. Auf diese wertvollsten Nrn. beschränkt sich die volle Veröffentlichung liturg. Texte. Andere werden nur beschrieben (S. 213—221), so das Bruchstück auch eines Exemplars des kopt. Textes der Basileios-Liturgie, das auf die Ordination des Subdiakons und Diakons entfallende eines Weiherituals, sehr umfangreiche Fragmente von fünf Horologien, kürzere von drei Exemplaren des die Liturgie der Karwoche enthaltenden „Pascha“-Buches, Reste des 1. und 2. Bandes eines offenbar dreibändigen Exemplars des Dīfnār (vgl. Jb. 6 Nr. 481), eines anderen Hymnenbuches und der dem römischen Liber responsorialis der Messe entsprechenden sog. „Psalmodia“ für Samstage, Sonntage und Feste. Der Text ist hier durchweg bohairisch, wenigstens bei der Basileios-Liturgie, dem Weiheritual und den Horologien mit arabischer Übersetzung. Nur die Proklamationen des Archidiakons sind im Weiheritual griechisch, Psalmen und sonstige biblische Texte in 2 Horologien saidisch. Das Exemplar des Dīfnār, dem 13. oder beginnenden 14. Jh. entstammend, ist das älteste bislang von diesem liturg. Buche bekannte. Gleichaltrig dürfte das andere Hymnenbuch und das Weiheritual sein, sogar schon dem 11. Jh. das „Psalmodia“-Exemplar entstammen. In dem kopt. Text der Basileios-Liturgie ist der 1215 verstorbene Johannes VI. der letzte der in den Toten-Diptychen genannten Patriarchen. Auch hier handelt es sich also durchweg um sehr beachtenswertes Material, das den Bestand älterer Urkunden des kopt. Ritus in hocheureicher Weise vermehrt. [551]

P. de Corswarem, *La Liturgie byzantine et l'Union des Églises* (Avignon 1926). Gutes populäres Büchlein über die oriental. Liturgie und die Unionsbestrebungen von röm. Seite. Zeigt, daß eine lebendige Teilnahme des Volkes an der Liturgie bei den Orthodoxen bewahrt ist; sieht darin eines der Mittel für die Union. Die Liturgie zeigt das Wesen der Religiosität des orthodoxen Volkes. Betont die „origine commune“ von Katholiken und Orthodoxen und vielleicht etwas zu einseitig die „valeur apologétique“ der oriental. Liturgien. Gut gezeichnet wird der große Einfluß des byzant. Ritus auf Rom während einiger Jh. Die Seiten über die „caractères généraux du rite byzantin“ befriedigen nicht; der Symbolismus und der Mysteriencharakter hätte viel tiefer erschöpft werden müssen. Gut gezeichnet werden die 2 alten Andachten zum hl. Kreuze (14. IX. im Orient und Okzident, Palmsonntag- und Karfreitagliturgie) und zur hl. Theotokos. Zum Schluß über „l'action du Saint-Siège pour la conversion des dissidents“ und die Zukunftshoffnungen für den röm. Katholizismus. C. ist optimistisch. P. H. [552]

Die Ostkirche (Sonderheft der Vierteljahrsschrift *Una Sancta* hg. von N. v. Arseniew und A. v. Martin. Stuttg. 1927) enthält u. a. G. V. Floroskij, *Des Vaters Haus* (S. 16—42), d. h. die Lehre von der Kirche nach der Orthodoxie, die, trotz gelegentlicher Polemik Fls gegen Rom, in der Hauptsache mit der kathol. übereinstimmt, da beide auf das alte Christentum zurückgehen. Es offenbart sich daher der enge Zusammenhang zwischen Kirchenbegriff und Liturgie. S. 19 f. Taufe der Eintritt „in die Kirche als in das Reich der Gnade“. Die Kirche ist Theophanie; „die hl. Sakramente sind nicht nur symbolische Handlungen oder Erinnerungsmomente, sondern reale mystische Tätigkeiten, Ausdrucksformen der wirklichen und unveränderlichen Gegenwart Gottes...“ (S. 22). „In allen Sakramenten... ist Gott wirksam und wirklich im Geschöpf gegenwärtig...“; alle laufen hinaus auf „die Segnung und Weihe der Welt“ (S. 23). Die Eucharistie ist das „lebendige Zentrum des kirchl. Lebens“ (S. 25). Der der Kirche gegebene Geist wirkt in den Sakramenten, durch Vermittlung des Priestertums. Auf der Einheit der Kirche durch alle Zeiten (Allzeitlichkeit) „gründet sich die liturgische sakramentale Handlung“ (S. 28): Engel, Heilige, Lebende feiern zusammen die Liturgie. „In der Kirche werden geheimnisvoll die Schranken der Zeit überwunden“ (S. 29), was sich bes. im Begräbnisritus sowie in der Verehrung der Heiligen zeigt. „Die Kirche kennt dem Wesen nach kein vereinsamtes und gesondertes Gebet, denn dem Christen ist es nicht eigen, sich vereinsamt und gesondert zu fühlen, — er findet sein Heil nur in der Allgemeinheit der Kirche: *unus Christianus — nullus Christianus*.“ „Die Vollendung des Gebets ist das eucharistische“ (S. 31). Die kirchl. Malerei stellt diese Einheit dar. — Zur Tradition gehört auch die Liturgie; „viele bezeugt die Kirche nicht so sehr dogmatisch, wie liturgisch“ (S. 40). — Verwandt damit ist der Aufsatz von Sergius Boulgakoff, *Le ciel sur la terre* (S. 42—63), der ein Idealbild der „Orthodoxie“ entwirft und noch mehr als Fl. die kathol. Kirche nur in gewissen neueren Erscheinungsformen kennt; seine Polemik gegen Rom trifft daher nicht ins Schwarze. Im übrigen gibt er ein schönes Bild der zentralen Stellung des Kultes in der Ostkirche. „On ne peut comprendre l'orthodoxie qu'à travers le culte...“ Sein Wesen besteht in dem „sentiment que l'on a d'être devant Dieu et de Le savoir présent — dans la rencontre avec Lui par l'invocation de Son Nom“ (S. 46). Das Leben Christi erneuert sich beständig durch die Gnade in der Kirche. Die Feste des Kj. „ne sont pas seulement des souvenirs...“, ce sont dans une certaine mesure les événements eux-mêmes. Les croyants assistent au fait, jadis accompli une fois, et le revivent! L'Incarnation dans ses épisodes essentiels — depuis la Naissance jusqu'à l'Ascension et à la Pentecôte — s'effectue sans cesse dans l'Eglise: ce sont là les fêtes et les temps sacrés, en cela est la puissance et l'essence de l'Eglise; car la foi chrétienne peut-elle avoir une autre essence que la venue du Christ sur la terre? C'est pourquoi nos offices Divins... ne sont nullements de simples 'souvenirs', mais aussi des actions mystérieuses, des christophanies. C'est en réalité que le Christ naît le jour de Noël, souffre lors de la Semaine Sainte, ressuscite le jour de Pâques...“ (S. 50). Auch das Wort ist im Kult nicht bloß Erbauung, sondern enthält mystische Wirklichkeit. Zentrum ist die Eucharistie, „sacrement de l'Incarnation toujours renouvelée et de la Victime Divine“ (S. 52). Neben den 7 Sakramenten steht eine unbestimmte Zahl sakramentaler Akte.

O. C. [552 a

R. Janin, *Les Églises orientales et les orientaux* (Paris 1926). Neuauflage des Jb. 4 Nr. 628 angezeigten Buches. Die Verbesserungen und Ergänzungen beziehen sich kaum auf die liturgiewissenschaftlich bedeutsamen Partien. Als dankenswerte Beigabe ist ein in der ersten Aufl. vom J. 1922 peinlich vermißtes Register zu begrüßen. [553

H. Leclercq, *Jérusalem (La liturgie à)* (Dict. d'Arch. chrét. et de Lit. 7² [1927] 2374—2392). Der Artikel behandelt auf Grund des Berichtes der Aetheria nach vorgängiger Erörterung der für dessen Verständnis bedeutsamen topographischen

Fragen die Tages- und Jahresliturgie, sowie die Katechumenatsdisziplin Jerusalems und bietet zum Schluß eine bequeme Zusammenstellung des zur Rekonstruktion der Meßliturgie dienlichen Textmaterials der Kyrillos-Katechesen. Die Nichtberücksichtigung des armenischen, christlich-palästinensischen, georgischen und griechischen Quellenmaterials ist sehr zu bedauern. [554]

A. Mingana, *Editions and translations of christian documents in syriac and carshūni*, with introduction by Rendel Harris. I. *A treatise of Baršalibi against the Melchites* (Bulletin of the John Rylands Library Manchester 2 [1927] 110—204). Diese 10 Kapitel umfassende Abhandlung ist eine Antwort Baršalibis († 1171) an den Mönch Rabban Isho, der sich mit der griech. Theologie und dem griech. Ritus ausgesöhnt hat und Baršalibi für den Anschluß an die Melchiten gewinnen will. U. a. verlangt Isho, daß die Jakobiten das Kreuzzeichen mit 2 Fingern machen sollen wie die Griechen, nicht mit einem Finger, was ein Zeichen des Monophysitismus sei, ferner nicht von links nach rechts, sondern umgekehrt. Baršalibi erwidert: in Syrien, Ägypten, Nubien mache man das Kreuzzeichen nur mit einem Finger, weil Christus nur im Fleische gekreuzigt wurde; 2 Finger würden andeuten, daß er in beiden Naturen gelitten habe, wäre also ein Zeichen des Theopaschitismus. Die Bewegung von links nach rechts soll versinnbildeln, daß Christus die Menschheit aus der Finsternis ins Licht geführt hat. Rabban Isho hatte hingewiesen auf den Reichtum der griech. Liturgie, auf die melodioreichen liturg. Gesänge, die Kanones, Kathismata, Stichera, den Octoëchos usw. Baršalibi erwidert: Auch die Juden hatten gottesdienstl. Riten; David setzte 24 Sängerschöre ein. Warum folgen die Christen hierin nicht den Juden? Nicht durch Kathismata und Stichera geht man in das Himmelreich ein, sondern durch gute Werke. Zur Zeit der Apostel gab es keine musikalischen Töne. Die Griechen haben ihre musikalischen Melodien den Heiden entlehnt; diese bringen den Gläubigen wenig Nutzen und ergötzen bloß die Sänger. Überdies haben die Griechen in den verschiedenen Gegenden verschiedene Kanones, Stichera, Kathismata. Die Syrer haben ebenfalls 8 Töne. Als Bardaisān die *Kinta* verfaßte, war der hl. Ephrām gezwungen, Hymnen (*madhrāsha*) zu verfassen, um damit Bardaisāns Gesänge zu unterdrücken. Die Syrer haben in den Kabbelai Mär einen Reichtum von Gebeten. Am Sonntag feiern sie das Gedächtnis der Auferstehung; am Montag und Dienstag werden Bußgebete gesprochen; der Mittwoch ist dem Gedächtnis der Gottesmutter, der Martyrer und der Verstorbenen gewidmet; am Donnerstag werden die Apostel, Lehrer und wieder die Gottesmutter gefeiert; am Freitag das Kreuz; am Samstag noch einmal die Gottesmutter und die Martyrer. Außerdem gibt es Gebete zu Ehren der Patriarchen und Propheten. Die Griechen haben kein spezielles Abendgebet wie die Syrer; beim Trisagion sagen sie: *Sanctus es Deus, Sanctus es Pater omnipotens* usw. Die Chalkedonianer beziehen das Trisagion nicht ausschließlich auf den Vater, sondern auf die Trinität: *Sanctus es Deus Pater, Sanctus es omnipotens Filius, Sanctus es immortalis Spiritus sancte, miserere nobis* (ähnlich die dem hl. Ignatius zugeschriebene Liturgie: *Sanctus enim es, Deus Pater, Sanctus etiam omnipotens Filius tuus, Sanctus etiam Spiritus tuus*); sie leiten das Trisagion aus Isaias 6 her; aber dort ist vom Sohne die Rede; deshalb verstehen die Syrer das Trisagion ausschließlich vom Sohne und fügen hinzu: *qui crucifixus es pro nobis*. Der Übers. des Traktates ist der faksimilierte syr. Text beigegeben. In der Einleitung spricht Rendel Harris mit großer Sympathie von Baršalibi; für die Melchiten hat er wenig übrig. H. H. [555]

II. Eucharistische Liturgie; Sakramente.

H. Lietzmann, *Ein liturgischer Papyrus des Berliner Museums* (Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag 26. Januar 1927 [Tübingen 1927] 213—228). Der zu erstmaliger Veröffentlichung gelangende griech. Text, Pap. 13 918 des Berliner Museums, bietet den Schluß eines Gebetes nach der Kommunion, Friedensgruß,

Aufforderung zum Neigen der Häupter und ein den römischen *Orationes super populum* entsprechendes Inklinationsgebet. Die Schlußwendung des ersten Gebetes *διὰ τοῦ ἡγαπημένου σου παιδός* führt unverkennbar in die ältesten Schichten liturg. Textbildung hinauf. Einerseits die *παῖς*-Bezeichnung Christi in den doxologischen Gebetsschlüssen der Didache, anderseits das *dilectissimi Filii tui* des römischen *Quam oblationem* drängt sich zum Vergleich auf. Schon um eine Schattierung fortgeschrittener ist das entsprechende *διὰ τοῦ μονογενοῦς σου παιδός* des zweiten Gebets, das erst mit voller Sicherheit den Sinn von *παῖς* = Sohn im Gegensatz zu der ursprünglichen עֶבֶד-Bedeutung der Didache gewährleistet. L. hat zum Vergleiche einen zuerst durch F. Bilabel, *Veröffentlichungen a. d. badischen Papyrus-sammlungen*, Heft 4 als Nr. 58 veröff. Papyrustext, Heidelberg Pap. gr. 2, wieder abgedruckt. Dieser bringt den Schluß eines Gebetes vor und das Gebet nach der Kommunion mit den dazwischenstehenden Rubriken für die Vermischung der beiden eucharistischen Gestalten und das *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* und schließt mit der zu dem Inklinationsgebet überleitenden Aufforderungsformel. Bemerkenswert ist hier die das wohl älteste Zeugnis für den Vermischungsritus darstellende Rubrik: *ὁ ἱερεὺς λαβὼν ὀλίγον ἐκ τοῦ ἁγιασθέντος ἄρτου καὶ βάλλων αὐτὸ εἰς τὸ ποτήριον λέγει* und die allein mögliche Ergänzung der Gemeindeantwort auf das *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* im Sinne des syrisch-byzantinischen [εἰς] ἁ[γίος] usw. im Gegensatz zu der späterhin auf ägyptischem Boden herrschenden trinitarischen Ausgestaltung der Formel (vgl. Brightman 138 Z. 12 f.). Auch hier handelt es sich um einen Zug jedenfalls noch verhältnismäßig hoher Altertümlichkeit. Die Kommentierung und liturgiegeschichtliche Einordnung der beiden wertvollen Bruchstücke gestaltet sich zu einer mit Gelehrsamkeit und Scharfblick durchgeführten kleinen Gesamtuntersuchung über die Entwicklung des in Frage kommenden Schlußteiles der Messe in den verschiedenen eucharistischen Hauptformularen des Orients. [556]

B. Wasyluk, *De liturgia S. Joannis Chrysostomi* (ruthen.) (Bohoslovia 4 [1926] 283—295; 357—367; 5 [1927] 20—29). Die jetzt unter dem Namen des hl. Chrys. bekannte Liturgie war ursprünglich nur in der Kirchenprovinz von Byzanz im Gebrauch; durch die Erweiterung der Machtsphäre der Patriarchen von Konstantinopel kam es, daß diese Liturgie den Vorrang vor allen anderen oriental. Liturgien erlangte und heute die erste Stelle unter ihnen einnimmt. Den ältesten Text bietet der Cod. Barberini, geschrieben im 8. Jh. in Italien; aus dem MA sind uns viele Hss. erhalten. Seit dem 16. Jh. erschien die Liturgie auch im Druck. Zu den besten Ausgaben gehören die der Engländer Brightman (Oxford 1896) und Swainson, und der Russen Dmitrijevskij (Kiew 1895—1901) und Krasnoseltzev (Kasan 1889—1896). Das Patriarchat von Konstantinopel gab ein *ἱερατικόν* heraus, welches den nach Hss. korrigierten Text der 3 Liturgien der hl. Chrysostomos, Basileios und Gregorios enthält; viele neue Rubriken wurden hinzugefügt. Der Ursprung der Chrys.-Liturgie ist noch in Dunkel gehüllt. Viele berufen sich auf den Proklos von Konstantinopel († 446) zugeschriebenen Traktat *περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας* (PG 65, 849—852), demzufolge Chrys. die Liturgie des hl. Basileios für Konstantinopel abgekürzt habe. Doch ist dieser Traktat unecht. Nur die ältesten Hss. können Licht ins Dunkel bringen. Im cod. Barberini, cod. Sebastiani des Museum Rumiantzev in Moskau, cod. Porphyrii in Petrograd, Romanensis Vat. steht der Name des hl. Chrys. über 2 Orationen, nämlich über dem Gebete für die Katechumenen und dem Gebete nach der Niederlegung der Opfergaben auf den Altar. Nach de Meester enthielt die Liturgie in Konstantinopel mehrere Anaphoren, von denen eine Chrys. zugeschrieben wurde. Ob sie wirklich von ihm herrührt, läßt sich aus Mangel an geschichtl. Zeugnissen nicht feststellen. Da manche ältere Schriftsteller ihre Werke unter dem Namen des Heiligen herausgaben, konnte der Name Chrys. auch in die ältesten Codices der Liturgie eindringen. Manche reihen die Chrys.-lit. in die byzantinisch-asiatische Familie ein; andere

unterscheiden 2 Familien, die alexandrinische und die syrische; zur letzteren gehört nach ihnen die sog. Chrys.-lit. W. glaubt, daß die griech. Liturgie (also auch die Chrys.-lit.) aus dem nordöstl. Kleinasien, näherhin aus Kaisareia in Kappadokien, stammt. H. H. [557]

A. Couturier, *Syllitourgikon ou la sainte Liturgie byzantine avec les réponses du chœur en musique occidentale et orientale* (Jerusalem-Paris 1926). Bietet den griech. Text der Chrysostomosliturgie mit den Antworten des Chors, doppelter Notation und Übersetzung, in gleicher Ausstattung die Sondertexte der Basileiosliturgie, die nach Tag und Festzeit wechselnden Gesangstücke, einige polyphone Kompositionen der Chorantworten, im Anhang den arabischen Text der Chrysostomosliturgie und in der Einleitung wertvolle allgemeine Ausführungen über byzantinische Musik und eine Begründung der bei Umschrift in die moderne europäische Notation befolgten Grundsätze. [558]

A. Couturier, *Petit Syllitourgikon ou service de la divine liturgie de Saint Jean Chrysostome* (Jerusalem-Paris 1926). Erschien vor der vorigen Nr. und bot von deren Inhalt erst in gleicher Aufmachung die Chrysostomosliturgie mit einer Einleitung, welche in den Aufbau der byzant. Meßliturgie einführt und mit deren Terminologie bekannt macht. [559]

A. Couturier, *Service de la sainte messe pour les fidèles de rite grec avec la réponse du chœur en notation musicale européenne* (Jerusalem-Paris 1926). Der französ. Übersetzung entbehrendes Seitenstück zu der vorigen Nr. für die Hand des Orientalen. [560]

[A. Attié,] *La divine liturgie de St. Jean Chrysostome chantée selon le rite byzantin avec traduction française et notation musicale* (Harissa [Liban] 1926). Auch hier ist eine Notation modern europäischer Art und eine Übersetzung, alle Gesangtexte und vom Priester laut gesprochenen Abschnitte sind überdies neben bzw. unter dem Text in griechischer Schrift in einer lateinischen Transkription geboten. Ein Anhang bringt nur in Übersetzung die schönen Kommuniongebete des griechischen Euchologions. [561]

A. Manser, *Zur lebenden Chrysostomosliturgie* (Benedikt. Mschr. 8 [1926] 187—196). Würdigung derselben im Anschluß an die im Jb. 6 Nr. 463 verzeichnete Publikation von Pl. de Meester O. S. B. [562]

S. A. B. Mercer, *The Anaphora of Saint James of Serug* (Journal of the Society of Oriental Research 11 [1927] 71—75). Übers. nach der Hs. Nr. 4 im Privatbesitze Mercers. Der Text zeigt keinerlei Berührung mit der syr. Anaphora unter gleichem Verfassernamen bei Renaudot, *Lit. Or. Coll.* 2, 356—366, geht wohl zweifellos auf eine kopt. Vorlage zurück und weist ausgesprochen monophysitischen Charakter auf. Vom Trishagion an ist er vorwiegend an Christus gerichtet. Merkwürdig ist das Fehlen der Herrenworte im Einsetzungsbericht und einer Bezugnahme auf den hl. Geist in der Epiklese, die vielmehr unmittelbar das Herabsteigen des „Lammes Gottes“ auf bzw. in Brot und Kelch erfleht. [563]

S. A. B. Mercer, *The Epiclesis in the Ethiopic Liturgy* (Oriental Studies P. Haupt [Leipzig 1926] 446—453). Abdruck und Übers. der Epiklesentexte sämtlicher äthiopischen Anaphoren nach einer einzigen modernen Hs. vom J. 1914. [564]

F. K. Lukman, *Nikolaj Kabasilas in Simeon Salunski o Epiklezi* (Bogoslovni Vestnik 7 [1927] 1—14). Behandelt die Frage, welche Bedeutung 2 hervorragende griech. Liturgiker, Nikolaus Kabasilas († 1371) in seiner *ἐρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας* und Symeon von Thessalonich († 1429) in seinem Werke *ἐρμηνεία περὶ τοῦ θείου ναοῦ κτλ.*, der Epiklese beilegen. Der Priester ist bloß Diener (ὑπηρέτης) Christi, das Priestertum kann definiert werden als *δύναμις ὑπηρετικὴ τῶν ἱερῶν*; der hl. Geist bewirkt die hl. Mysterien (τὰ μυστήρια τελεσιουργεῖ) durch Hand und Zunge des Priesters. Die Worte des Herrn und die *oratio*

epicletica sind als ein Ganzes zu betrachten, dem die *vis consecrativa* zukommt. Die Worte des Herrn, die narrativ ausgesprochen werden, genügen nicht zur Konsekration; deshalb sind die Opfergaben vor der Epiklese *antitypa corporis et sanguinis Christi*, noch nicht Christi Leib und Blut. Die Worte des Herrn haben ja an sich, eben weil sie Worte Christi sind, immer die *vis operandi*, die Epiklese als *τελεστική εὐχή* bewirkt die Konsekration, indem sie die Wirkungskraft der Worte Christi den Opfergaben appliziert (*ἐφαρμόσας*). Somit hat die Epiklese die Funktion, welche wir der Intention des Priesters zuschreiben; sie bewirkt, daß die Worte des Herrn nicht bloß *narrative*, sondern *consecratorie* ausgesprochen werden. H. H. [565]

E. Peterson, *Die Bedeutung von ANAΔΕΙΚΝΥΜΙ in den griechischen Liturgien* (Festgabe für Adolf Deißmann zum 60. Geburtstag 7. November 1926 [Tübingen 1927] 320—326). Eine bei aller Kürze des Umfangs in der Gründlichkeit der Betrachtungsweise methodisch vorbildliche und zweifellos anregende, wenn auch zum Widerspruch herausfordernde Studie! Das Verbum kommt in doppeltem Zusammenhang in griechischer Liturgie vor: zur Bezeichnung der konsekratorischen Tätigkeit des hl. Geistes (*ἀναδεῖξαι τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον αὐτὸ τὸ τίμιον σῶμα* usw.) in der Epiklese der Basileios- und als Bezeichnung einer Handlung des Herrn (*ἀναδεῖξας σοὶ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ*) im Einsetzungsbericht der Basileios- und Jakobos-Liturgie. P. glaubt auf Grund der gewiß beachtenswerten Parallelen einer Inschrift aus Magnesia hier wie dort das Vorliegen eines aus der sakralen Sprache des Altertums stammenden terminus technicus für die Weihehandlung beim Opfer annehmen zu sollen. Ich verweise demgegenüber bereits heute auf die Behandlung der beiden Einsetzungsberichtstellen in einer demnächst erscheinenden, durch mich angeregten Arbeit von Fr. Hamm über die liturgischen Einsetzungsberichte und möchte schon wegen der bezeichnenden Beschränkung des *ἀναδεῖξας* auf das Brot in der Basileios-Liturgie doch sehr entschieden an der dort gegebenen Deutung auf einen realen Darbringungs-Gestus festhalten, an der Epiklesestelle dagegen den uns schon aus der Gymnasialzeit von Xenophon, *Anab.* I 1 § 2 (*ἤς αὐτὸν σατράπην ἀπέδειξε*) vertrauten Gebrauch eines anderen Kompositums von *δείκνυμι* mit doppeltem Akkusativ (= machen zu) annehmen, den das analoge *ποιῆσαι* anderer Liturgien gebieterisch zu fordern scheint. — S. oben Nr. 237 c. [566]

Εὐχολόγιον τὸ Μέγα, ἐπιμελεία Ν. Π. Παπαδοπούλου (Athen 1927). Neueste Ausgabe in folio des griech. Sakraments- und Ritualbuches. Bessere und genauere Ausgabe als die früheren aus Venedig und Athen, welche nur Neudrucke waren. Auf der Grundlage der Venediger Ausgabe mit Benützung vieler Hss. aus den Athosklöstern. Viele alte Gebete und Rubriken wiederhergestellt. Am Ende einige *τάξεις, εὐχαὶ* und *κανόνες* in diesem neuen Euchologion zum 1. Mal hg. Der Druck ist schöner als die meisten liturg. Bücher aus Athen. P. H. [567]

Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἀγιασματάριον τὸ Μέγα ἐπὶ Ν. Π. Παπαδοπούλου, Ἐκδόσεις «Φοίνικος» (Athen 1928). Neue und wohlfeile Ausgabe des griech. Rituale zum Gebrauch des Klerus. Besser und reicher als die bisherigen athenischen oder venezianischen Ausgaben. Vornehmlich der letzte Teil (die *εὐχαὶ διάφοροι*) ist durch viele interessante Gebete, die bei verschiedenen andern orthodoxen Kirchen in Gebrauch sind, bereichert. Das Buch umfaßt u. a. die verschiedenen Weihungen für Wasser und Öl, das Tauf- und Begräbnisritual usw. Unter den verschiedenen Gebeten und Weihungen (wie im latein. Rituale) findet sich auch eins für einen Konvertiten aus dem „Lateinertum“ (*εὐχὴ λεγομένη εἰς τὸν ἐκ τοῦ Λατινικοῦ δόγματος ἐπιστρέψαντα τῇ ὁρθοδόξῳ πίστει*)! Das Buch ist, wie die meisten athenischen liturg. Bücher, schlecht herausgegeben. P. H. [568]

III. Kirchliches Festjahr; Perikopenwesen; Heiligenkalender.

Aug. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria* (Studien zur Gesch. u. Kultur d. Altertums. XV. Band 1./2. Heft. Paderb. 1927). Der hochwürdigste Herr Bischof von Ermland hat neben den Sorgen seines oberhirtlichen Amtes Zeit zu eingehender wissenschaftlicher Beschäftigung mit der frühchristl. Pilgerin gefunden, die auch er — was sofort gesagt sein mag — in das ausgehende 4. Jh. ansetzt. Als Frucht derselben erschienen zunächst mehrere Aufsätze in Zeitschriften. Eine einheitliche Zusammenfassung des dort Gebotenen bringt nunmehr das vorliegende Buch, von dem stark die Hälfte (S. 41—190) sich mit der Schilderung beschäftigt, welche die Pilgerin vom Gottesdienste Jerusalems gibt. Die Behandlung ist eine ungemein sorgfältige und weit ausholende, die über den Rahmen einer auch noch so ausführlichen bloßen Kommentierung ihrer Angaben hinausgreift. Zu jedem von ihr berührten Gegenstande wird mit großer Belesenheit das gesamte Quellenmaterial auch aus anderen Teilen der altchristl. Welt beigezogen, so daß der Brauch Jerusalems sich von denkbar breitem Hintergrunde abhebt. Dieser selbst wird an der Hand der späteren Urkunden in seiner Entwicklung bis auf die Zeit herab verfolgt, deren Verhältnisse das griech. Typikon für Kar- und Osterwoche spiegelt. Das Ganze wird von jeder künftigen Forschung auf dem Gebiete des Tagzeitengottesdienstes und der kirchl. Jahresfeier als eine höchst wertvolle Zusammenstellung von Tatsachen und Quellenausgaben dankbarst zu benützen sein. Über die den letzteren gegebene Deutung wird von Fall zu Fall gesondert geurteilt werden müssen. So ist es z. B. verfehlt, wenn S. 142 bezüglich der angeblichen dreitägigen Kreuzesverehrung, die in der Hagia Sophia zu Konstantinopel vom Gründonnerstag bis Karsamstag stattgefunden hätte, Beda, *de loc. sanct.* 20 unabhängig von dem Berichte Arkulfs bei Adamnanus und sogar noch vor ihm angeführt wird. Ein Vergleich beider Stellen läßt keinen Zweifel daran zu, daß Beda lediglich den Adamnanus ausschreibt. Dieser aber muß eine Erzählung seines Gewährsmannes über eine dreitägige konstantinopolit. Kreuzesverehrung irrtümlich auf die 3 letzten Tage der Karwoche bezogen haben. Denn die einheimischen Quellen, die mit dem Patmos-Typikon nunmehr bis in die J. 802—806 hinaufführen, kennen nur eine drei- bzw. viertägige Kreuzesverehrung vor dem Kreuzfeste des 14. IX. Dagegen läßt für eine solche an den 3 großen Kartagen das aus dem Patmos-Typikon sich ergebende Bild der älteren autochthon konstantinopolit. Feier derselben ebensowenig Raum als ihre spätere voll „byzantinische“, auf der Fusion palästinensischen und konstantinopolit. Brauches beruhende Liturgie. Entschieden ablehnen muß ich auch die Behandlung des Problems der hierosolymitanischen Himmelfahrtsfeier bzw. der merkwürdigen, durch die abendländische Pilgerin für den 40. Tag nach Ostern bezeugte Feier in Bethlehem (S. 154—162). Daß diese, bei der alle Texte Ort und Tag entsprachen, eine Himmelfahrtsfeier habe sein können, wird durch die rhetorische Antithese von Geburt in Bethlehem und Himmelfahrt vom Ölberg ab durch Kyrillos, *Kat. XIV* 23 und die S. 159 daran angeschlossene, noch weniger etwas besagende Stelle gewiß kein Leser erhärtet finden. Auf der anderen Seite ist die Tatsache nicht aus der Welt zu schaffen, daß im georgischen Kanonarion vom Dienstag bis Donnerstag der 3. Woche der österlichen Pentekoste an Lk. 2, 8 ff.; Mt. 22, 41 ff.; Mt. 2, 1 ff. Evangelienperikopen der Weihnachtszeit auftauchen und für den 3. dieser Tage ausdrücklich „in Bethlehem Gedenktag der kleinen Kinder, getötet vom König Herodes“, angesetzt wird. Sicher ist ferner, daß ein von Pfingsten verschiedenes Himmelfahrtsfest der Kirche Jerusalems noch zu derjenigen Zeit fehlte, auf welche das armen. Lektionar zurückgeht, das ein solches nicht kennt. Andererseits vermerkt dieses jene Feier der Unschuldigen Kinder in Bethlehem zum 18. V., der niemals der 3. Donnerstag nach Ostern sein kann,

dagegen der 6. Donnerstag nach Ostern in den J. 445, 451 und 456, d. h. nicht weniger als dreimal gerade in derjenigen Zeit gewesen ist, auf welche etwa das armen. Lektionar sich datieren läßt. Alles das findet seine einfachste Erklärung bei der von Heisenberg und mir vertretenen Annahme, daß die Feier der Unschuldigen Kinder in Bethlehem ursprünglich am 6. Donnerstag der österlichen Pentekoste gefeiert und bei Einführung des im Kanonarion ja tatsächlich auftretenden Himmelfahrtsfestes auf den 3. Donnerstag verlegt wurde. Das armenische Lektionar könnte alsdann den zufälligen Kalendertag des älteren Festdatums, der sich in seinem Entstehungsjahre ergeben hatte, festgehalten haben, wäre nur nicht die von diesem Datum doch kaum zu trennende kopt. Bewertung des 19. V. als Tag der Ankunft des Jesuskindes in Ägypten. Auch das Zeugnis des Klemens von Alexandria, *Strom.* I 21 über eine Berechnung der Geburt Christi auf den 25. Pachon (= 20. V.) bleibt in dem ganzen Zusammenhang beachtenswert. Daß es sich an der Stelle überhaupt nicht um das Geburtsdatum handle, sondern „um Chronologen, die undelikat oder allzu neugierig als Tag der E m p f ä n g n i s des Herrn“ jenen Kalendertag errechnet hätten, wie es S. 157 heißt, ist zweifellos unrichtig. Der Ausdruck *γένεσις τοῦ σωτῆρος*, mit dem Klemens das von gewissen *περιεργότεροι* auf den 20. Pachon des 28. Jahres des Augustus berechnete Ereignis bezeichnet, kann nach absolut feststehendem Gebrauch nur die G e b u r t des Heilandes bezeichnen. [569]

G. Peradze-A. Baumstark, *Die Weihnachtsfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert* (Or. Christ. 3. Serie 1 [1926] 310—318). Eine Übers. des betreffenden Abschnittes in dem von Kekelidze hg. georgischen Kanonarion wird von Anmerkungen begleitet, deren liturgiegeschichtl. Ergebnisse die Einleitung zusammenfaßt. Es ergibt sich, daß und in welchem Sinne die von der georgischen Quelle vorausgesetzte hierosolymitanische Geburtsfestfeier des 25. XII. eine Weiterbildung der durch das altarmenische Lektionar kenntlich werdenden des 1. I. ist. Die mit ihren Initien zitierten Stücke liturg. Poesie erweisen sich im allgemeinen nicht als identisch mit solchen des späteren byzant. Ritus, dürften aber gewisse Beziehungen zu Texten römisch-abendländischer Weihnachtsliturgie bekundet haben. [569a]

J.-B. Thibaut, *Ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IV^e au X^e siècle* (Paris 1926). Erster Versuch einer quellenmäßigen Gesamtdarstellung der Entwicklung speziell der hierosolymitanischen Feier der Karwoche auf Grund des Reiseberichts der Aetheria, des altarmen. Lektionars, des georg. Kanonarions und des griech. Typikons der Hs. *Ἀγιον Σταυρον* 43. Von der georg. Quelle erhalten dabei nur des Französischen kundige Leser erstmals eine Übersetzung. Berücksichtigt sind allerdings nur die Palmenprozession und die Feiern des Gründonnerstags, Karfreitags und Karsamstags. An Quellenmaterial ist das christlich-palästinensische beiseite gelassen. Einer souveränen Ignorierung verfällt nicht nur demgemäß meine Behandlung desselben in dem Buche über *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen d. ersten Jahrtausends* S. 160—165, sondern auch Rahlf's Studie über *Die alttestamentl. Lektionen d. griech. Kirche*, mein grundlegender Aufsatz über das griech. Typikon: Or. Christ. 5 S. 229—258, meine Erörterung der Frage nach der Zeit der Aetheria: ebda Neue Serie 1 S. 32—76 und meine Kommentierung der deutschen Übers. des betreffenden Teiles des georg. Kanonarions durch Th. Kluge: Neue Serie 5 S. 217—233. Ich stelle fest, daß es sich hierbei füglich nur um die geflissentliche Auswirkung nachkriegszeitlicher nationalistischer Psychose dürfte handeln können, da dem Verf. als einem der namhaftesten Gelehrten des Assumptionistenordens der Or. Christ., der mit den Échos d'Orient im Austauschverkehr steht, kaum kann unbekannt geblieben sein. Daß er bei Behandlung der mit den liturgiegeschichtl. auf dem Boden des frühchristl. Jerusalem engst verknüpften topographischen Probleme keineswegs immer richtig geht, wurde bereits von berufenster Seite Rev. Bibl. 36 (1927) 316 f. festgestellt. [570]

M. K(arapiperis), *Γεροσολυμιτικὸν Κανωνάριον* (Νέα Σιών 17 [1925] 657—666; 721—736). Anfang einer vollständigen griech. Übers. von Kekelidzes georg. Kanonarion. [571]

T. II. Θέμελη, *Αἱ ἐπωνυμιαὶ τῆς Παναγίας ἐν Κύπρῳ* (Νέα Σιών 18 [1926] 652—664; 705—718) gibt in alphabetischer Ordnung eine Liste von 110 Beinamen, welche der Gottesmutter auf der Insel Cypern beigelegt werden, beziehungsweise Namen, unter denen Muttergottesbilder von der griech. Bevölkerung der Insel verehrt werden, wie ἀγγελόκτιστος, ἀχειροποίητος, αἱματώσα, γλυκιώτισσα, θεοσκεπάστη usw mit histor. Notizen und Angabe des Tages, an dem die Feste der einzelnen Bilder gefeiert werden. Manche von den Bildern wie die ἑλεούσα und die παναγία τοῦ κύκκου (am Berge κύκκος) werden auf den Evangelisten Lukas zurückgeführt. Die Festtage sind in der Regel der 15. VIII. und 8. IX. Fast alle alten Madonnenbilder sind in goldschimmernde Metallmäntel (παραπετάσματα) gehüllt, so daß nur ein kleiner Teil von ihnen sichtbar ist.

H. H. [572]

H. Munier, *La Sibylle Alexandrine chez les Coptes* (Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie N. S. 5 [1924] 196—201). Auf 2 Stelen aus Hermouthis im Museum von Alexandrien ist eine Art von Litanei eingegraben, wie sie in den Klöstern von Bavuit, Saqqara und Umgebung gebräuchlich war: angerufen werden die hl. Dreifaltigkeit, die Erzengel und Engel, Heilige des A. und N. Test. und in den Konventen Mittelägyptens verehrte Lokalheilige. Gleich nach der Gottesmutter erscheint *ama Sibylla*. Auf den Epitaphien von Saqqara wird wiederholt genannt „unsere Mutter *ama Sibylla*, die Prophetin“. Eine Grabinschrift des Klosters des hl. Jeremias nennt „*apa Enoch* den Schreiber und unsere Mutter *ama Sibylla*“. Enoch ist jedenfalls der vorsündflutliche Patriarch Henoch, den ein Künstler in Saqqara mit der Aureola und einer Buchrolle (Liber vitae) darstellte. In den Fragmenten eines kopt. Henochapokryphs, die Crum 1913 veröffentlichte, spricht Henoch von seiner Schwester, womit die Sibylla gemeint ist. In die letzten sibyll. Bücher, die von alexandrinischen Juden unter Ptolemaios VII. verfaßt wurden, hat später ein Christ spezifisch christl. Ideen eingetragen; so galt die Sibylla als Prophetin, die das Christentum vorausverkündete. Deshalb machte sie der Redaktor des Henochfragmentes zur Schwester dieses Patriarchen; als solche wurde sie mit Henoch in den kopt. Klöstern verehrt.

H. H. [573]

IV. Liturgische Poesie.

H. Leclercq, *Idiomèles* (Dict. d'Arch. chrét. et de Lit. 7¹ [1927] 51). Begriffsbestimmung und Angaben über die Verwendung vor allem in Orthros und Vesper. Bei tieferem Verständnis für die Entwicklungsgeschichte der byzant. Kirchendichtung und ihre Probleme wäre ungleich mehr zu sagen gewesen.

[574]

H. Leclercq, *Jean Damascène* (Dict. d'Arch. chrét. et de Lit. 7² [1927] 2186—2190). Der Artikel beschäftigt sich wesentlich nur mit der Lebensgeschichte des großen Kanonesdichters und angeblichen Urhebers der sonntäglichen Oktoichos. Seiner poetischen Produktion und der an sie sich knüpfenden Fragen wird nicht gedacht. Nur die von ihm im Bilderstreit gespielte Rolle soll eine Beschäftigung mit seiner Person im Rahmen eines liturgiewissenschaftlichen Nachschlagewerkes rechtfertigen!

[575]

P. Jernstedt, *Ein kirchenpoetisches Papyrusfragment* (Aegyptus 5 [1924] 183 f.). Das unter wertlosen Papyrusfetzen im Nachlaß von B. Turajeffs ans Licht getretene ist nach Ausweis der Orthographie des griechischen Textes von der Hand eines Kopten geschrieben und entstammt, da es von der Betastung des Auferstandenen durch Thomas handelt, einem Gesangstück auf den „Neuen Sonntag“.

[576]

E. L. Rapp, *Zwei koptische Hymnen für das Epiphaniefest* (Journal of the Society of Oriental Research 11 [1927] 146—151). Veröff. zweier nach den arab. Überschriften der Klasse der Doxologiai angehörender bohairischer Epiphaniengesänge aus Cod. Heit. Orient. 97, leider ohne Beigabe einer Übersetzung.

[577]

V. Kirchenmusik.

E. Wellesz, *Byzantinische Musik* (Breslau 1927). Der Verf. ist für das Gebiet der Musik mit ähnlicher Unermüdlichkeit, wie Strzygowski, von dem er die stärksten Anregungen empfangen hat, für dasjenige der bildenden Kunst, bemüht, der Forschung eine neue dem Osten zugewandte Blickrichtung zu geben. Für diese seine neueste in der Sammlung *Jedermanns Bücherei* erschienene Arbeit ist es bezeichnend, daß ein schmucker Bilderanhang von 18 Seiten vor einer Reihe vorzüglicher Faksimilia von Texten mit Notation einige Abbildungen von Mosaiken bzw. eines Reliefs vom Sockel des konstantinopolitanischen Theodosiosobelisks bringt. Ihre Eigenart beruht nämlich darauf, daß die byzant. Musik ihre Behandlung auf einem tunlichst tief gesehenen Hintergrund allgemein kulturgeschichtlicher Natur erfährt. Erst die beiden letzten von 6 Abschnitten (S. 39—61 bzw. 62—67) sind in ebenso gediegener als knapper Orientierung der byzant. Musik und ihrer Tochter, der neugriech. Kirchenmusik gewidmet, wobei bezüglich der ersteren der Reihe nach die ekphonetischen Zeichen, die frühbyzant. Notation, die Musiktheorie der Byzantiner, die mittelbyzant. und die Erscheinungen der Epoche der spätbyzant. Notation behandelt werden. Vorauf gehen nach einer Einleitung (S. 7—10) Ausführungen über die Grundlagen der byzant. Kultur und die Stellung der Musik im höfischen und kirchlichen Zeremoniell von Byzanz (S. 11—14 bzw. 15—21), solche über die byzant. Messe (S. 22—25) mit einer wenig glücklich eingefügten Aufzählung der liturg. Bücher des byzant. Ritus überhaupt und ein ganz ausgezeichnete kurzer Abriß der Entwicklungsgeschichte der byzantinischen Kirchendichtung (S. 26—38). Einige Notenbeispiele in moderner westeuropäischer Umschrift, eine Zeittafel und ein reichhaltiges Literaturverzeichnis stellen drei dankenswerte Beigaben dar. [578]

VI. Liturgische Gewandung; liturgische Kunst.

G. A. Soterios, *Τὸ ὄράριον τοῦ διακόνου ἐν τῇ ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ* (*Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς* [in Athen] 1 [1926] 405—490). Die literarischen und monumentalen Quellen erschöpfend verarbeitende Monographie über das der abendländischen Stola entsprechende liturg. Gewandstück und seine Entwicklung von der frühchristl. bis zur spät- und nachbyzant. Zeit. [579]

H. W. Beyer, *Der syrische Kirchenbau* (Berlin 1925 = Studien zur spätantiken Kunstgeschichte im Auftrage d. Deutschen Archäol. Instituts hg. v. Rich. Delbrück und H. Lietzmann). Der mit großer Umsicht und methodischer Klarheit gemachte Versuch einer zusammenfassenden Bearbeitung der — vor allem durch die amerikanischen Expeditionen der J. 1899—1900, 1903—1908, 1904—1905 und 1909 bzw. früher durch de Vogüé erschlossenen — reichen Denkmälerwelt frühchristl. Sakralarchitektur Syriens erheischt die nachdrücklichste Beachtung auch von Seite liturgiegeschichtl. Forschung. Denn naturgemäß steht die an den Denkmälern zu beobachtende Entwicklung des Grundrisses in unlösbarem Zusammenhang mit der Gestaltung der liturg. Feier. Dieses Zusammenhangs ist auch der Verf. sich wohl bewußt. Doch gehört das einschlägig von ihm Gesagte (S. 32—35) wohl zu den schwächsten Partien des Buches. Literarische Quellen von so erstklassiger Bedeutung wie das Kap. I 19 des *Testamentum Domini* und die Ps.-Areiopagitika sind übersehen, und eine Bezugnahme auf Holls Untersuchungen über die Entstehung der Bilderwand ersetzt nicht die offensichtlich fehlende selbständige Vertrautheit mit den Problemen der liturg. Entwicklung. Es handelt sich vor allem um das Verhältnis des dreigliedrigen Bemas bzw. seiner näheren Gestaltung zu den beiden „Einzugs“-Prozessionen der oriental. Messe, wobei übrigens auf syr. Boden nicht so sehr von der späteren byzant. als von der syrisch-jakobitischen und der maronitischen Liturgie ausgegangen werden sollte. Die byzantinisch sog. *μικρὰ εἰσοδος*

mit dem Evangelienbuche zu Anfang des Lesegottesdienstes ist hier das zeremoniöse Rudiment des bei Aetheria immer wieder vermerkten Einzugs des — von Hause aus bischöflichen — Liturgen, von dem für Afrika um 426 Augustinus, *de civ. Dei* XXII 8 ein anschauliches Bild vermittelt und bei dem beispielsweise auch in Rom laut den *Ordines Romani* 1—3 das feierlich vor dem Papst hergetragene Evangelienbuch eine Hauptrolle spielte. Ausgangspunkt ist da naturgemäß das Diakonikon als Entsprechung des Ortes, von dem Augustinus sagt, daß er an ihm *processurus* saß. Die byzant. sog. *μεγάλη εἰσοδος* mit den eucharistischen Elementen zu Beginn der Missa fidelium hat demgegenüber zur Voraussetzung die Verlegung der Gabendarbringung durch die Gemeinde zeitlich vor Beginn der liturg. Gesamtfeier und örtlich in einen Nebenraum im Gegensatze zu der noch heute im ambrosianischen Ritus Mailands zu beobachtenden älteren Form eines nach dem Gläubigengebet zur Schwelle des Altarraums selbst sich bewegendem Opferganges. Ausgangspunkt ist da jener spezielle Nebenraum: die Prothesis. Eine eigentümliche Gestaltung dieser, die in den syr. Kirchenbauten sehr häufig und bereits durch die inschriftlich aufs J. 401 datierte Kirche von Bābisqā vertreten ist, ihr Sichöffnen durch einen großen Bogen nach dem vorliegenden Seitenschiffe zu, steht nicht, wie B. annimmt, in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Auszug der Prozession, sondern sollte gewiß dem Zwecke dienen, die Darbringung der Gaben durch die Gemeindemitglieder — wenn auch notgedrungen nur von jenem Seitenschiffe aus — dem Blicke der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, worauf an der angeführten Stelle des *Testamentum Domini* so nachdrücklich Wert gelegt wird. Ein Wiederverschwinden jener Gestaltung steht dann mit dem Außerübungkommen der alten Gabendarbringung im kausalen Zusammenhang. Übrigens ist zu beachten, daß die beiden Nebenräume in Syrien eine absolut feststehende Verteilung auf die beiden Seiten der Hauptapsis nicht gehabt haben, da der mit großem Bogen sich öffnende bald links, bald rechts von derselben liegt. Daß die — sagen wir einmal der Kürze halber auch hier — *μεγάλη εἰσοδος* in Syrien älter ist als in Konstantinopel, hatte ich, was B. entgangen ist, bereits 1903 im *Oriens Christianus* 3, 236 f. bzw. 525 festgestellt. Neben den Monumenten ist das Zeugnis des Ps.-Aneipagiten, *de eccles. hier.* III 8 beweisend. Vgl. oben Nr. 253. [580]

M. Couway, *The Antioch Chalice* (Burlington Magazine 45, 106—116). Gelangt an Hand eines Vergleiches mit Elfenbeinwerken des 6. Jh. und mit koptischer Zierplastik zu einem Ansatz erst auf rund 550. [S. auch oben Nr. 240—3.] [581]

J. Wilpert, *Early Christian sculpture: its restoration and its modern manufacture* (The Art Bulletin 9 [1926] 89—141). Ein mit der dem hochverdienten Forscher eigenen Energie und Selbstsicherheit unternommener Vorstoß gegen die Echtheit u. a. nicht nur der zuletzt von Diehl [s. oben Nr. 244] vorgeführten Objekte, sondern des gesamten Silbersachenmaterials, auf dem wesentlich der stilistische Begriff einer antiochenischen Kunst ruht. Man wird abwarten müssen, was die Anhänger dieses Begriffes etwa zur Entkräftung der in jedem Falle recht beachtlichen Argumente sollten ins Feld zu führen haben, mit denen W. seine Annahme moderner Fälschung stützt. [582]

A. Dmitrievskij, *Ὁ ἅγιος ποῦρνος* (Viz. Vrem. 24 [1926] 139 f.). Handelt über ein Rauchfaß im Skeuophylakion der Hagia Sophia in Konstantinopel. [583]

A. Baumstark, *Bild und Lied des christlichen Orients* (Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Paul Clemen 31. Oktober 1926 [Bonn 1926] 168—180). Prüfung des in keinem Falle einheitlichen Verhältnisses zwischen bestimmten ikonographischen Typen ostchristlicher Kunst und der liturg. Dichtung. Man wird bald eine Abhängigkeit solcher von der letzteren, bald eine Inspiration der Dichter durch Werke der bildenden Kunst, bald endlich ein gegenseitiges Sichbeeinflussen von Bild und Lied bzw. eine parallele Abhängigkeit beider von allgemeiner Entwicklung des religiösen Empfindens zu konstatieren haben. Für jeden dieser Fälle werden in anspruchsloser Auswahl Beispiele beigebracht. [584]

G. Millet, *Monuments de l'Athos. Relevés avec le concours de l'Armée Française d'Orient et de l'École Française d'Athènes. I. Les Peintures* (Paris 1927 = *Monuments de l'Art Byzantin*. V). Es ist grundsätzlich nicht angängig, in diesem Berichte den Begriff liturg. Kunst soweit auszudehnen, daß sämtliche Veröffentlichungen von Werken ostchristl. Kirchengemälden zur Anzeige gelangen. Nicht minder als durch eine Berücksichtigung aller auf bestimmte Einzelwerke der sakralen Architektur des christl. Ostens bezüglicher Publikationen würde dadurch der Rahmen einer noch spezifisch liturgiewissenschaftlichen Berichterstattung gesprengt werden. Eine Ausnahme muß aber zugunsten dieses ganz wunderbaren Tafelwerkes gemacht werden, das in erstklassigen Reproduktionen das Freskenmaterial des „Heiligen Berges“ der Forschung erschließt. So viel ist hier im engsten und eigentlichsten Sinne liturgisch bedingt, daß der mit östlicher Liturgie beschäftigte Forscher nicht aufmerksam genug sich in diese Fülle schier unerschöpflichen Materials wird versenken können. H. Brockhaus' schon seit 1924 in Neuauflage vorliegende *Kunst in den Athos-Klöstern* wird ihm dabei der unschätzbare Führer sein. Was in diesem verdienten Standwerk an typischen Vorwürfen der Wandmalerei des Athos aus Liturgie und liturg. Dichtung erklärt oder beleuchtet worden war, tritt nunmehr in voller Unmittelbarkeit ihm gegenüber und läßt ihm erst richtig zum Bewußtsein kommen, wie stark die spätbyzant. Kirchengemälde, die schließlich doch immer noch durch den Athos ihre unübertrefflichste Vertretung findet, aus und mit der Liturgie lebt. Um nur einige der wichtigsten Beispiele herauszugreifen, sei erinnert an die Darstellung Christi als μέγας ἀρχιερεὺς (Taf. 169, 2; 257, 4), die Apostelkommunion (Taf. 33, 2; 62, 1—2; 121, 1; 218, 2; 219, 3) und die aus dieser weitergebildete θεία λειτουργία mit ihrer realistischen Darstellung der liturg. Vorgänge (Taf. 64, 1; 118, 2—3; 168, 2; 219, 3; 257, 2; 261 f.), die Illustrationenfolge zum Hymnos Akathistos (Taf. 99—103; 145, 2—3; 146 f.) oder die Verbildlichungen des Weihnachtstroparions Τί σοι προσεγγίζωμεν (Taf. 104, 3; 210, 2; 250, 1), des Karsamstagsgesangs Ἄνω ἐν θρόνῳ, des Theotokions Ἐπὶ σοὶ χαίρει und des Psalmverses 150, 6 (Πᾶσα πνοὴ αἰνεῖσάτω τὸν κύριον). [585]

J. Ebersolt, *La miniature Byzantine* (Paris-Brüssel 1926). Ein Abriß der Entwicklung der byzant. Miniaturenmalerei vorwiegend, doch keineswegs ausschließlich im Anschluß an das unschätzbare einschlägige Material der Bibliothèque Nationale in Paris. Der Begriff des „Byzantinischen“ ist dabei sehr weit gefaßt, so daß — namentlich in den erläuternden Anmerkungen — auch syr., kopt. und armen. Hss. berücksichtigt werden. Wie stark auf griech. und nichtgriech. Sprachgebiet der Anteil gerade liturg. Bücher am Miniaturenschmuck ist, bedarf keiner Hervorhebung. Zur Orientierung über hierher Gehöriges wird die mit einem glänzenden Illustrationsmaterial auf 72 Tafeln ausgestattete Publikation wertvolle Dienste leisten. Eine nähere Beschäftigung mit den Problemen liturg. Bedingtheit des einzelnen Bilderdekors wäre in dem engen räumlichen Rahmen, in welchem der Text von vornherein gehalten ist, kaum angängig gewesen. Aber auch von irgendwelchen Andeutungen in dieser Richtung ist nicht mehr zu vermerken als (S. 34) der Hinweis auf die Bedeutung des — wesenhaft liturgischen — Festbilderzyklus für einen Zweig der Evangelienbuchillustration. [586]

A. Baumstark, *Ein illustriertes griechisches Menaion des Komnenenzeitalters* (Oriens Christianus 3. Serie 1 [1926] 67—97). Macht mit dem einzigen bisher nachweislichen Beispiele einer Illustration des dem Proprium Sanctorum des abendländischen Breviers entsprechenden liturg. Buchtypus des Menaions bekannt, das in dem zweibändigen Exemplar Ἀγιὸν Σάβα 63 und 208 des 11. bis 12. Jh. in Jerusalem vorliegt. [587]

A. Munoz, *Tre codici miniati della biblioteca del Serraglio a Costantinopoli* (Studi Bizantini, Napoli 1924, 199—205). Der 1. Codex, wohl aus der 1. Hälfte des 12. Jh., enthält die 4 Evangelien; jedem Evangelium geht ein in feinem Stile

ausgeführtes Vollbild des betr. Evangelisten voraus. Der 2., ein Perikopenbuch, ebenfalls aus dem 12. Jh., bietet keine Figuren, wohl aber schöne, auf Goldgrund aufgetragene Initialen. Der 3. ist ein Kommentar zum Psalterium aus der 1. Hälfte des 14. Jh. mit mehreren Bildern: zuerst der harfenspielende David auf dem Throne sitzend; rechts von ihm eine Frau mit Cymbeln, links 2 Frauen, von denen eine die Zither, die andere die Flöte spielt. Diese Darstellung: David inmitten von musizierenden Frauen, ist einzig in ihrer Art, sonst pflegt die byzant. Kunst David zwischen der *Σοφία* und der *Προφητία* darzustellen. Ps. 50 ist illustriert durch den Propheten Nathan, der David das göttl. Strafgericht verkündet. David erscheint zuerst auf dem Throne sitzend, dann als Büsser zu den Füßen des Propheten. Ganz die gleiche Illustration findet sich im C. Vat. gr. 1927 bei Ps. 50, während im Psalterium von Moskau (9. Jh. vom Berge Athos) und in dem des British Museum der büßende David fehlt. Es folgt die Predigt des Jonas in Ninive, wie im Pariser Psalterium n. 139, dann der Tanz der hebräischen Jungfrauen zu Ehren des David wie im C. Vat. gr. 752, ferner der Prophet Isaías und die 3 Jünglinge im Feuerofen. Das letzte Bild stellt Anna, die Mutter Samuels, dar; ähnlich, nur in größeren Dimensionen, im Pariser Psalterium n. 139. — Allgemein glaubte man, daß das 14. Jh. eine Epoche der Dekadenz für die byzant. Kunst bedeute, deshalb wollte man auch einen Teil der berühmten Mosaiken der Kahrie-Moschee dem 11. Jh. zuschreiben; doch ist man heutzutage darin einig, daß die ganze Innenausschmückung der alten Chorakirche dem 14. Jh. angehört. Die korrekt und fein ausgeführten Miniaturen des Psalmenkodex der Serailbibliothek zeigen, daß im 14. Jh. im Orient eine Wiedergeburt der Kunst sich anbahnte, der die politischen Ereignisse im byzant. Reiche für immer ein Ende bereiteten.

H. H. [588]

Ch. Diehl, *L'église et les mosaïques du couvent de Saint-Luc en Phocide* (Choses et gens de Byzance [Paris 1926] 1—140). Eingehende Beschreibung dieser interessanten Kirche zu Ehren des hl. Lukas Stirites († 996), die in ihrer jetzigen Gestalt als Zentralbau nach dem Vorbilde der Hagia Sophia in Konstantinopel im 11. Jh. aufgeführt wurde. Derselben Zeit gehören die zum Teil sehr gut erhaltenen auf Goldgrund aufgetragenen Mosaikbilder an, die den Narthex und den ganzen Innenraum einschließlich der Zentralkuppel schmücken. Diese Mosaiken haben große Ähnlichkeit mit den Miniaturen des basilianischen Menologium der Vatikan. Bibliothek (11. Jh.), das Kardinal Albani 1727 hg. hat. Im Narthex verdient Erwähnung die *ψηλάφησις τοῦ Θωμᾶ*, die sonst nur sehr selten sich dargestellt findet, z. B. in Monreale (Ende des 12. Jh.); ferner die *Ἀνάστασις*: Christus, der das Siegeszeichen des Kreuzes auf einem Berge aufpflanzt; zur Rechten sieht man Adam und Eva, zur Linken David und Salomon; in ähnlicher Weise ist dieses Thema ausgeführt auf den Bronzetüren von Trani und Ravello, auf den Mosaiken von Torcello; vom 12. Jh. an bevorzugte man den im Malerbuche vom Berge Athos beschriebenen *εἰς τὸν Ἄδην κἀπόδοις*. Über dem Haupteingang in die Kirche erscheint das Brustbild Christi als Pantokrator, so wie ihn die byzant. Kunst vom 11. Jh. an darzustellen pflegt (vgl. die palatinische Kapelle in Palermo). Ebenfalls im Narthex ist eine Kreuzigung Christi und die sonst seltene Szene der Fußwaschung (*ὁ νιπήρ*). Während die ältere christl. Kunst den gekreuzigten Christus mit einem Colobium bekleidet und seine Qualen nur leise andeutet, ist hier der tote Christus mit all den Zeichen seines bitteren Leidens dargestellt; ein Lendenschurz bedeckt seine Blöße; eine solche Darstellung wäre in der byzant. Kunst vor dem Ende des 10. Jh. unmöglich gewesen. Den Innenraum der Kirche beleben Reihen und Gruppen von Heiligen. Vom Mosaikschmuck der Hauptkuppel sind nur mehr 3 evangelische Szenen erhalten: die Geburt des Herrn, die Darstellung im Tempel, die Taufe Christi. Mit der Geburt Christi ist die Verkündigung an die Hirten und die Ankunft der Magier in einem Bilde vereinigt; ähnlich in der palatinischen Kapelle in Palermo, während im basilianischen Menologium, in den Mosaiken der Martorana in Pa-

lermo (12. Jh.) und denen der Kahrie-Moschee Geburt und Anbetung der Weisen getrennt sind. Die beste der 3 Kompositionen ist die Taufe im Jordan, obwohl dem Künstler jede Kenntnis der Anatomie abging und der Gesichtsausdruck der Figuren hart ist. Neben Christus und Johannes erscheinen 2 Engel in weißen Kleidern, die dem Herrn Gewandstücke reichen; im Wasser steht auf einer Säule ein goldenes Kreuz, daneben auf eine Urne gestützt eine kleine menschliche Figur, der Jordan (vgl. zu dieser Darstellung Jb. 5 Nr. 112). Dergleichen symbol. Figuren begegnen uns häufig auf byzant. Bildern des 9. und 10. Jh., während der ernstere monastische Geist des 11. Jh. sie bisweilen ausschaltete (so im basilianischen Menologium); aber vom 12. Jh. an waren die Künstler wieder weniger ängstlich: auf den Mosaiken der palatinischen Kapelle sind sogar zwei Personifikationen zu sehen, der Jor und der Danus, die beiden Quellflüsse des Jordan. Die älteste Darstellung im Battisterio degli Ortodossi zu Ravenna (6. Jh.) kennt bloß 3 Personen: Christus, den Täufer und den Jordan, der dem Herrn die Gewandstoffe darbietet; später mußte, jedenfalls wegen religiöser Bedenken, der Flußgott seinen Dienst an zwei Engel abtreten. — In der kleinen Kuppel über der Apsis ist die Ausgießung des hl. Geistes dargestellt: in der Mitte ein Thron mit dem auf einem Kissen ruhenden Evangelienbuch; darüber schwebt eine Taube, von der 12 Strahlen mit je einer Feuerzunge ausgehen und sich auf die 12 Apostel niederlassen. Von den 4 Figuren der Gewölbzwickel sind zwei bezeichnet als *φυλαί*, die beiden anderen als *γλώσσαι*; ähnlich ist das Pfingstgeheimnis behandelt im Gregorius Nazianzenus der Pariser Nationalbibliothek (9. Jh.). Den Hauptschmuck der Apsidenmuschel bildet die auf einem Throne sitzende Madonna mit dem göttlichen Kinde auf den Knien. H. H. [589]

G. de Jerphanion S. J., *Une nouvelle province de l'art byzantin. Les Églises rupestres de Cappadoce, avec cartes, aquarelles, photographies, planches en couleurs, phototypies et héliogravures* (Paris 1925 ff.). Bisher ist von diesem Prachtwerk bloß der 1. Textband und der 1. Tafelband (mit 69 Tafeln) erschienen; sie behandeln die Felsen-Kirchen und -Kapellen der Gegend von Urgub mit ihrem zum Teil bis ins 10. Jh. zurückreichenden Bilderschmuck. Den Kirchen ist meist ein Narthex vorgelegt, in rechteckiger oder in Kreuzform; das Innere der Kirchen weist ein rechteckiges Schiff mit Bogengewölbe oder flacher Decke und mit einer Apside auf, seltener sind drei Apsiden; einige Kirchen haben Kreuzform, entweder ohne Säulen und mit Zentralkuppel, oder mit Säulen und vielen Kuppeln, wie die byzant. Kirchen von Konstantinopel und Saloniki vom 11. Jh. an. Den Apsidenabschluß bilden Schranken, keine Ikonostasen. In der Apsidenmuschel ist Christus dargestellt sitzend auf prächtigem Throne; in der Linken hält er ein geschlossenes Buch, die Rechte ist zum Segnen erhoben. Den Thron umgeben die 4 apokalyptischen Tiere, bezeichnet mit den Namen *ἄδοντα* (Adler), *βοῶντα* (Rind), *κεκραγότα* (Löwe), *λέγοντα* (Mensch) nach den Einleitungsworten des Trisagions der byzant. Liturgie: *τὸν ἐπὶ τὸν θρόνον ὕμνον ἄδοντα βοῶντα κεκραγότα καὶ λέγοντα ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ*. Ferner erscheinen die sechsflügeligen Seraphim und die Erzengel Michael und Gabriel. Der Bilderzyklus des Schiffes ist in der Regel der evangelischen Geschichte entnommen, untermischt mit Episoden aus den Apokryphen; er zerfällt in 3 Teile: Kindheitsgeschichte, Wunder und Passion. Der Zyklus der Kindheitsgeschichte bietet stets die Annuntiatio (*ὁ χαρῆτισμός*) mit Zügen aus dem Protoevangelium S. Jacobi, die Visitatio (*ὁ ἀσπασμός*) und die Geburt Christi (*ἡ γέννησις*), meist auch die Wasserprobe (*τὸ ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως*) aus dem Protoevangelium S. Jacobi, die Reise nach Bethlehem, die Anbetung der Weisen, die Flucht nach Ägypten, hie und da auch die Ermordung der unschuldigen Kinder und die Darstellung im Tempel (*ὡπαπαντή*). Der Wunderzyklus beschränkt sich in manchen Kirchen auf die in der Liturgie gefeierten Begebenheiten: die Taufe (*ἡ βάπτισις*), die Verklärung (*ἡ μεταμόρφωσις*) und den Einzug in Jerusalem am Palmsonntag (*ἡ βαίσις, τὰ βῆτα*); in größeren Kirchen sind andere Wunder wie die Brotvermehrung, die Auferweckung des Lazarus usw. hinzugefügt. Die Darstellung der Taufe Christi ist ganz von liturg. Texten be-

einflußt (vgl. Jb. 5 Nr. 112). Der Leidenszyklus weist in der Regel das letzte Abendmahl (*ὁ δείπνος*), den Verrat (*ἡ προδοσία*) und die Kreuzigung (*ἡ σταύρωσις*) auf, öfters auch die Abnahme vom Kreuze (*ἡ ἀποκαθήλωσις*), das Begräbnis (*ἡ κήδεσις*), den Abstieg in die Unterwelt (*ἡ ἀνάστασις*), die Himmelfahrt (*ἡ ἀνάληψις*); bei letzterer ist stets die Zwölfzahl der Apostel vertreten, unter ihnen immer Paulus, mitunter auch Markus und Lukas, denen dann Thaddäus oder einer der beiden Jakobe Platz machen müssen. (Über diese Eigentümlichkeit der christl. Ikonographie handelt de Jerphanion ausführlich in den *Recherches de science relig.* 10 [1920] 358—367: *Les douze apôtres dans l'iconographie chrétienne*; vom 6. Jh. erscheint Paulus unter den 12 Aposteln bei der Himmelfahrt und an Pfingsten; im MA fehlen in der byzant. Kunst selten Markus und Lukas, sie treten an die Stelle des Thaddäus und eines der beiden Jakobe. Es gab im 6. Jh. einen doppelten „Kanon der Apostel“, einen offiziellen, der sich im *Communicantes* der röm. Messe erhalten hat: Paulus unter den Zwölfen, Matthias und Barnabas werden nach der Konsekration im *Nobis quoque* genannt, und einen populären, der im Orient, wo die Apostel nicht in der Liturgie mit Namen angeführt werden, sich eingebürgert hat und seit dem 10. Jh. eine feste Stellung in der Ikonographie einnimmt.) Der vollständige evangelische Zyklus ist natürlich nur in geräumigen Kirchen zu finden, wo den Künstlern große Flächen zur Verfügung standen. Wo der Raum es gestattete, bilden lange Theorien von Heiligen die Ergänzung des biblisch-liturgischen Zyklus. Besonders reich ist der Bilderschmuck der großen Kirche von Qeledjar. Interessant sind auch die Graffiti, z. B. in der Kapelle des hl. Eustathios *Θεοτοκε βοηθη(ει) τὸν δοῦλον σου Κοσταν(τινον) (μον)αχ(ον) (και) πρ(ε)σβυτερον) ἁμαρτολογον. Κ(υρι)ε βοηθη τον δουλον σου Κοστα(ντινηνον) . . . και) η αναγηνο(σιν)ο(ν)τε(ς) ευχε(σ)τε(ε)υ περ αυ(τ)ου. H. H. [590*

Ch. Diehl, *Les origines orientales de l'Art Byzantin* (Choses et gens de Byzance [Paris 1926] 123—140). Hatte man früher die byzant. Kunst, wie sie in Konstantinopel zur Blüte kam, aus Rom abgeleitet, so sucht man heutzutage seit Strzygowskis diesbezüglichen Forschungen ihre Quellen im Orient und nimmt an, daß Alexandrien, Antiochien und Ephesus, deren Hinterländer unter dem Einflusse iranischer Kultur standen, ihren Beitrag dazu geliefert haben. D. gibt diese These zum Teil zu. Obwohl sich in Ägypten seit dem 3. christl. Jh. eine eigene kopt. Kunst bildete, behauptete sich in Alexandrien die hellenist. Kunst; ihr verdankt Byzanz den feinen Geschmack in der Darstellung von Vögeln, Blumen, Landschaften usw. für die herrlichen Marmorbekleidungen und eingelegten Arbeiten; aus Alexandrien stammt durch die Illustrierung des A. T. und der Evangelien eine ganz vom hellenist. Geiste beseeelte ikonographische Tradition. Von Syrien hat Konstantinopel den reichen, etwas schwerfälligen Skulpturenschmuck übernommen. Über Kleinasien kam nach Konstantinopel die in Mesopotamien einheimische gewölbte Basilika; aus Persien der Kuppelbau in seinen verschiedenen Formen; Persien verdankt Byzanz auch die prachtvollen Email- und Goldschmiedearbeiten und die Technik der kostbaren Stoffe. Dabei darf nicht vergessen werden, daß die oriental. Künstler, die im 4. und 5. Jh. einen neuen Stil schufen, von den Erinnerungen an die klass. griech. Kunst zehrten, deren noch vorhandene Meisterwerke ihren Zauber auf sie ausübten. Andererseits erhielt sich in Konstantinopel mehr als anderswo die klass. Tradition; die königliche Stadt hat die vom Orient übernommenen Formen sich assimiliert und in griech. Geiste umgebildet; sie wirkte selbst vom 6. Jh. an schöpferisch; obwohl daher verschiedene Elemente zur Schaffung dieser neuen Kunst beigetragen haben, so verdient sie doch mit Recht den Namen: byzant. Kunst. H. H. [591

Ch. Diehl, *La dernière renaissance de l'art byzantin* (ebda 143—170). Befaßt sich mit G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles, d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos* (Paris 1916). Unter den Paläologen erlebte die byzant. Kunst im 14. und 15. Jh. eine neue Blütezeit und machte ihren Einfluß in Makedonien, Serbien, in Rußland, auf dem Athos und auf Kreta geltend; es verband sich in ihr die echt hellenische

Vornehmheit, Klarheit und Nüchternheit gegebenenfalls mit Anmut, dramatischer Bewegung und Realismus. In der byzant. Ikonographie flossen 2 Traditionen zusammen, weshalb der umfangreiche Bilderzyklus, der die evangel. Erzählungen illustriert, in zwei Typen erscheint; den konstantinopol. stellten die zur Zeit Justinians ausgeführten Mosaiken der Apostelkirche dar, wiedergegeben im Cod. Laurent. VI 23, den syr. die gleichzeitigen Gemälde der Sergiuskirche in Gaza, kopiert im Cod. Paris. 74. Man wird die Existenz dieser beiden Strömungen in der byzant. Kunst nicht bestreiten und auch zugeben können, daß vom 6.—9. Jh. Syrien und Palästina die christl. Kunst des Abendlandes ebenso oder vielleicht noch mehr beeinflußt haben als Byzanz; aber es wäre gefehlt, diesen Einfluß auf Kosten Konstantinopels zu überschätzen; manche oriental. Motive mögen nicht direkt, sondern über Byzanz ins Abendland gekommen sein. Die glänzende Kaiserstadt lieferte Künstler den russ. Fürsten von Kiew, den Zaren von Serbien, den Dogen von Venedig und den Äbten von Monte Cassino. Nach Millet beherrschten zwischen dem 14. und 16. Jh. 2 Schulen die Kunst, die makedonische, die mehr oriental. und italien. Einflüssen zugänglich war und in Makedonien und Serbien ihre Werke schuf; gleichzeitig macht sich in Rußland, speziell in Nowgorod, eine ähnliche Kunstrichtung geltend. Die makedon. Schule hat auch im 14. und 15. Jh. die meisten Kirchen des Athos (Vatopedi, Chilandari, Kastamonitu usw.) ausgemalt. Die kretensische Schule hält sich mehr an den byzant. Idealismus; sie hat im 16. Jh. auf dem Athos die Kirchen der Lavra, Stauronikita, Dochiariu, des hl. Dionysius und mehrere Kirchen der Meteoronklöster mit Fresken geschmückt. Nach Millet hat die kretensische Schule im 14. Jh. in Serbien und Rußland und im 16. auf dem Athos die makedon. Schule verdrängt. D. meint, man dürfe die byzant. Schule nicht vergessen, der die beiden anderen nur wenig voneinander verschiedenen viel verdanken und deren Hauptwerk die Mosaiken der Kahrie-Moschee sind. Den Einfluß, den nach Millet Italien im 13. Jh. auf die byzant. Kunst ausübte, führt D. auf ein Minimum zurück; viel weitgehender ist die Beeinflussung der venetianischen und sienesiser Schule durch Byzanz. Die byzant. Meister des 14. und 15. Jh. gingen wohl auf alte Vorbilder zurück, auf den großen Bilderzyklus des Lebens Christi und der Gottesmutter, aber sie gaben ihren Bildern ein neues Gepräge entsprechend dem Geschmacke ihrer Zeit, wie es der Künstler des 13. Jh. tat, der im Atrium von S. Marco in Venedig die Miniaturen der Cotton-Bible (5.—6. Jh.) in Mosaikbilder umsetzte. Neben den traditionellen Motiven erscheinen unter dem Einflusse der gleichzeitigen Theologie und als Wirkung eines verfeinerten Symbolismus neue Themata, die der alten byzant. Kunst unbekannt waren.

H. H. [592]

G. Bennigsen, *Ikons in the Russian Church* (The Tablet 149 [1927] 267—270; 298—300; 335—336). Seit dem Bildersturme gewann die Verehrung der Bilder Christi und der Heiligen in der morgenländ. Kirche besondere Bedeutung und trat in innige Beziehung zur Liturgie. Die oriental. Christen hängten an die Schranken, die das Heiligtum vom Schiff der Kirche trennten, Bilder, und so entstand mit der Zeit die Ikonostasis, die in ihrem Bilderschmuck die gesamte Kirche, die streitende und triumphierende, darstellt (Mariä Verkündigung, die 4 Evangelisten, Christus und Maria, die Erzengel Michael und Gabriel, das letzte Abendmahl, Johannes der Täufer, Petrus und Paulus u. a. Heilige, die 12 großen Feste des Kirchenjahres, die Propheten mit der Gottesmutter in ihrer Mitte, Gott der Herr umgeben von den Patriarchen, des A. T.). Auch die Wände und Säulen der Kirche sind mit Bildern geschmückt, mit bibl. Szenen, der Darstellung des letzten Gerichts; in der Kuppel thront Christus als Pantokrator. Die Ikone sind in der russischen (und überhaupt der oriental.) Kirche nicht etwa bloß der Ausdruck einer persönlichen Idee des Künstlers, sie versinnbildeten vielmehr das religiöse Gefühl der ganzen kirchl. Gemeinschaft. Der Russe fühlt sich als Glied der Kirche, als Glied des Leibes Christi und sucht sein Heil nicht in rein individueller Recht-

schaffenheit, sondern im Leben mit der Kirche. Seine Religion ist die seiner Väter und Vorfäter, der Heiligen und Apostel, deren Bilder ihn im Gotteshause umgeben.

Bei der Darstellung des Gottmenschen dachte der Orient ursprünglich nicht daran, seine historischen Züge wiederzugeben. Auf den frühesten Bildern erscheint der Herr als Jüngling, häufiger als Kind gemäß Is. 9, 6: „Ein Kind ist uns geboren.“ Vom 4. oder 5. Jh. an wird Christus im vollen Mannesalter dargestellt; doch das Christusbild per excellentiam ist der Pantokrator, der mit der Rechten das Volk segnet und in der Linken das aufgeschlagene Evangelienbuch hält. Von besonderem Interesse ist das Bild des Königs der Könige: Christus sitzt von Engeln und Heiligen umgeben auf einem Throne in hohepriesterlichen Gewändern; ferner Christus als *magni consilii Angelus*. Nach dem Falle Konstantinopels und der Bildung der unabhängigen russ. Kirche schufen die Künstler vom 15. bis 17. Jh. neue Kompositionen, von denen manche abendländischen Einfluß verraten. In Byzanz wurde Gott Vater in der Regel nicht gemalt; die hl. Dreifaltigkeit wurde dargestellt durch die drei Engel, die Abraham bewirtete. Wenn die Darstellung der ersten göttl. Person notwendig schien, so malten die byzant. Künstler den Sohn, der ja das Bild des unsichtbaren Gottes ist (Col. 1, 15). In Rußland erscheint Gott der Vater als Greis in majestätischer Haltung. Aus dem 15. oder 16. Jh. stammen die Bilder der „Vaterschaft“ Gottes: Gott der Vater sitzt auf einem Throne, zu seiner Rechten der Sohn, zwischen ihnen schwebt der hl. Geist in Gestalt einer Taube. Die Lehre der griech. Väter vom Ausgange des hl. Geistes aus dem Vater durch den Sohn (*τὸ Πνεῦμα ἐκ Πατρὸς διὰ Υἱοῦ πνεῖ*) kommt in einem anderen Bilde zum Ausdruck: Gott Vater, sitzend auf einem prächtigen Throne, hält auf seinem Schoße den Sohn, der als Kind dargestellt ist und das Sinnbild des hl. Geistes, die Taube, in seinen Händen trägt.

Die byzant. Ikone sind wesentlich Darstellungen dogmat. Ideen. So erscheint auch Maria nicht wie im Abendlande (vgl. die Madonnen Raffaels) als menschl. Mutter, sondern als Theotokos, als Himmelskönigin, als Fürsprecherin. Es läßt sich ein 4facher Typus der Muttergottesbilder unterscheiden: 1. Die *Orans*: Maria erhebt betend ihre Hände; so war sie dargestellt auf dem berühmten Mosaik der Blachernenkirche in Konstantinopel; so sieht man sie auf dem Mosaikbilde in Ravenna und in der Kathedrale der Sta. Sophia in Kiew (11. Jh.). 2. Die *Deesis* (*δέσις*): Christus sitzt auf dem Throne, zur Rechten steht Maria, zur Linken Johannes der Täufer, beide in betender Stellung; so das Bild von Chalkoprateia, einer Kirche in Konstantinopel, und häufig in Rußland; ähnlich auf dem Bilde der S. Maria della Cintura in Aracoeli in Rom. 3. Die *Hodegetria*: Maria hält auf dem linken Arme das Jesuskind. Diesem Typus gehört die sog. Madonna di S. Luca bei Bologna an, die Madonna Cimabues, und viele russische Bilder, wie Unsere l. Frau von Smolensk, von Tikhvin und das von Katholiken und Orthodoxen verehrte Gnadenbild von Czenstochau in Polen. 4. Die *Kyriotissa* oder *Nikopea*, die himml. Königin, Unsere l. Frau vom Siege; die Muttergottes hält ihren Sohn, den Gott Emmanuel, auf den Knien. In Rußland ist dieser Typus bekannt als *Petscherskaya Ikon*. Außer diesen 4 Typen gibt es in Rußland noch verschiedene andere Muttergottesbilder, bei denen sich abendländischer, hauptsächlich italien. Einfluß geltend macht. Besonders verbreitet ist die sog. *Passio*, bei uns bekannter unter dem Namen *Maria di Perpetuo Soccorso*: Das Jesuskind auf dem Arme der Mutter schaut auf zwei Engel, welche ihm die Leidenswerkzeuge darbieten, während Maria ihren Sohn gleichsam gegen das Leiden zu schützen scheint. Auf einem anderen Bilde küßt Maria die Hand ihres Sohnes. H. Gaidoz, *St. Christophe à tête de chien en Irlande et en Russie* (Paris 1924) führt die Bilder des hl. Christoph mit dem Hundskopfe auf die Tradition der Athosklöster zurück; im 18. Jh. verbot die kirchl. Autorität diese Darstellung, die sich deshalb nur noch vereinzelt im Ural findet. Nach einer Legende gehörte

St. Christoph einem wilden Volksstamme an; daher die Darstellung mit dem Hundskopfe; einer anderen Legende zufolge war er von ausnehmender Schönheit und bat Gott, ihm einen Hundskopf zu geben als Schutzwehr gegen Versuchungen. In manchen Provinzen Rußlands, besonders in Wladimir und in der Nähe von Moskau, beschäftigen sich manche Dörfer im Winter ausschließlich mit der Herstellung von Ikonen, die im Leben der Russen die größte Bedeutung haben. Ein kleines Ikon wird von der Mutter an die Wiege des Kindes gehängt; die Brautleute werden von den Eltern vor der Hochzeit mit Ikonen Christi und der Gottesmutter gesegnet; die sog. „rote Ecke“ im russ. Hause ist mit Ikonen geschmückt, unter denen die Toten aufgebahrt werden. H. H. [593/4]

V. Peščanskyj, *De veteribus iconis ucrainis et russis* (ruthen.) (Bohoslavia 3 [1925] 320—326). Die Kunst der Ikonenmalerei begann in Rußland im 12. Jh., bes. in Kiew, Susdal und Nowgorod; sie ist byzant. Ursprunges. In Kiew ging sie im 14. Jh. infolge der Tatareneinfälle zurück; dafür nahm sie in Galizien Aufschwung und brachte es namentlich in Nowgorod zu hoher Vollkommenheit. Im 16. Jh. entstand in Moskau ein neuer Stil, der anfangs unter dem Einflusse von Nowgorod stand, aber im 17. Jh. sich durch die abendländische Kunst beeinflussen ließ. H. H. [595]

P. Orsi, *Quadretto bizantino a mosaico della Sicilia* (Studi Bizantini 1924, 221—227). Ein in Holz gefaßtes Mosaikbildchen aus Catania, das unterdessen ins Ausland verkauft worden ist; es stellt die Kreuzigung (ἡ σταβρωσις) Christi dar, u. zw. den Moment, da Jesus nach den Worten *Consummatum est* das Haupt neigt und stirbt. Neben dem Kreuze, an dem der mit einem Lententuche bekleidete Heiland hängt, stehen Maria (Μήτηρ Θεοῦ) und der hl. Johannes (Ἰω ο Θεολογος); zu Häupten des Gekreuzigten schweben 2 Engel. Die Ausführung des Bildes ist sehr sorgfältig. Es handelt sich um eines der sog. tragbaren (portatiles) Mosaikbilder, wie sie in großer Zahl im kaiserl. Palaste von Byzanz in einem eigenen Schreine, dem pentapyrgion, aufbewahrt wurden, um mit anderen hl. Bildern bei festl. Gelegenheiten öffentlich ausgestellt zu werden; bisweilen begleiteten sie auch das kaiserl. Heer auf den Feldzügen. O. vergleicht mit diesem Bildchen die beiden Tafeln im Museum der Opera del Duomo in Florenz (12.—13. Jh.), die aus je 6 Darstellungen bestehen, also 12 Bilder entsprechend den 12 großen Festen der griech. Kirche. Die Kreuzigungsszene ist fast die gleiche wie auf dem Mosaikbildchen von Catania; beide gehen auf ein konstantinopolitanisches Vorbild zurück. Das Bildchen wurde wahrscheinlich von den Normannen bei einem ihrer wiederholten Einfälle ins byzant. Reich erbeutet; es gehört wie die Tafeln von Florenz der Glanzperiode der Komnenen (12. Jh.) an. H. H. [596]

Liturgiegeschichte von 1500—1800.

Von Johannes P i n s k.

I. Die Liturgie in den Kämpfen der Reformation und Gegenreformation.

J. Schnitzer, *Peter Delfin* (München 1926) bringt Beiträge zur Geschichte der Kirchenreform, Alexanders VI. und Savonarolas im Anschluß an die Biographie des Camaldulensergenerals Peter Delfin (1444—1525). Dieser hatte von echter Reform wenig Ahnung, sah vielmehr das Heil vor allem in der Unabhängigkeit seiner Klöster von Einflüssen Außenstehender. Für die Liturgiegeschichte hat das durch die Ver-

wertung eines reichen Quellenmaterials bedeutsame Buch im wesentlichen den Wert einer Fehlanzeige; es zeigt von neuem, wie wenig man die Liturgie in jener Zeit pflegte. Delfin muß gestehen, daß er das *Rationale* des Durandus nie ganz gelesen hat. In einer Schrift gegen Savonarola, dem hier zum erstenmal veröffentlichten „Zwiegespräch“, nimmt D. in bezeichnender Weise Stellung gegen die Austeilung der hl. Kommunion in bisher nicht üblichen Zeiten (Fasching). Im Gegensatz zu D. versuchten die beiden Venetianer Quirinus und Justinian eine innere Reform des mit dem Camaldulenserorden verbundenen Einsiedlertums, in deren Verlauf der feierliche Chorgesang mit dem lauten deutlichen Abbeten der Tagzeiten vertauscht wurde, ein Gebrauch, der auch von den Stiftern des Kapuzinerordens übernommen war. Aus der Denkschrift über die Kirchenreform, die Justinian und Quirin Leo X. bald zu Beginn seines Pontifikats einreichten, ist der Vorschlag erwähnenswert, die bibl. Texte beim Gottesdienst in der Muttersprache zu verlesen, dem Unfug, der mit den Votivmessen getrieben werde, zu steuern, und gegen den Aberglauben einzuschreiten, durch den manche Gebete zu Beschwörungsformeln wurden; die Anrufung mancher Heiligen in besonderen Nöten führe ebenfalls zu Mißbräuchen. — Die nicht ganz eindeutige Inbeziehungsetzung von Zauber, Magie und dem Opus operatum, die Sch. am Ende seines Buches vollzieht, sollte in einem wissenschaftl. Buch fehlen, ganz abgesehen davon, ob das *Mysterium iniquitatis* Alex. VI. dadurch befriedigend erklärt wird. [597]

K. Feckes, *Gabriel Biel, der erste große Dogmatiker der Universität Tübingen, in seiner wissenschaftlichen Bedeutung* (Theol. Quartalschr. 108 [1927] 50—76). Bibliogr. Notiz über B.s Meßerklärung, die, im wesentlichen ein Werk des Magisters Egeling von Braunschweig, von B. mit dogmat. Zusätzen vor allem über die Eucharistielehre in ockhamistischem Sinn versehen wurde. Einfluß des Werkes auf den jungen Luther. [598]

A. Allwohn, *Gottesdienst und Rechtfertigungsglaube. Luthers Grundlegung evangelischer Liturgik bis zum Jahre 1523* (Göttingen 1926). Im 1. Kap. werden die Anfänge der Kritik des römischen Gottesdienstes auf Grund der Psalmenvorlesung (1513—1516), der Römerbriefvorlesung (1515—1516) und der Schriften *Decem praecepta* und *Auslegung des Vaterunsers* (1517) geschildert. Das 2. Kap. zeigt unter dem Titel *Der Durchbruch durch die Kultusreligion* die Entwicklung der lutherischen Gottesdienstauffassung bis 1521, das letzte Kap. unter dem Titel *Der Übergang zur Aufrichtung des evangelischen Gottesdienstes* die weitere Entwicklung bis zum Jahre 1523, in dem Luthers liturg. Auffassung ihre endgültige Form gefunden habe. Die Arbeit ist in mancher Hinsicht außerordentlich bedeutungsvoll; zeigt sie doch, wie bisher die Darstellungen von Luthers liturg. Reform ziemlich in der Luft schwebten, nicht nur bei kathol., sondern auch bei protest. Forschern. Vielleicht könnte man A.s Darstellung in manchen Punkten zu systematisiert und idealisiert finden; aber man wird doch anerkennen müssen, daß er das letzte, formbildende Prinzip herauszuarbeiten gesucht und dabei die bisherige, etwas schlagwortartige Methode („Individualismus“, „Geistigkeit“, „Verachtung der Äußerlichkeiten“) ein für alle Mal erledigt hat. Das Wesen des Gottesdienstes lag für L., so meint A., in einem Spenden und Wirken Gottes, das allerdings nicht unmittelbar zu Tatbeständen in der Menschenseele führt, sich vielmehr im „Geiste“ (i. e. der hl. Geist) und im Jenseits vollzieht und in keiner Weise zeit-räumlich gebunden ist. Damit ist grundsätzlich der Gottesdienst vom lit. Akt gelöst; „der Glaube ist der rechte Gottesdienst“. Aber L. will ihn keineswegs der Willkür „reiner Geistigkeit“ des einzelnen preisgeben; in seinem jetzigen Zustand ist der Mensch eben doch an zeit-räumliche Umstände gebunden, in denen ihm das Wirken Gottes in Verbindung mit früheren Offenbarungen (Fleischwerdung des Logos) entgegentritt. Daher ist ein Prinzip L.s für die Formung des evangel. Gottesd. die möglichste Angleichung an den evangelischen Abendmahlsbericht und die Formen und Gebräuche der Urkirche, auf die er sich mehrmals zutreffend beruft. Das Schwanken zwischen diesen beiden Polen

— Gottesdienst im Glauben und Notwendigkeit liturgischer Akte für den Gottesdienst — bestimmt L.s liturg. Reform. A. bemüht sich nicht, diese Zwiespältigkeit zu verdecken, begründet, rechtfertigt und fordert sie vielmehr mit Rücksicht auf die unauflösbare Spannung zwischen Gott und Mensch. Befriedigen kann diese Auffassung kaum, zumal immer noch nicht klar ist, welches denn nun der innere wirkliche Gehalt der liturgischen Aktion ist. Besteht er in einem realen Akt Gottes bzw. des fleischgewordenen Logos, hat er also einen sachlichen Wert — auch wenn dieser dem Menschen nur in der gläubigen Annahme zugute kommt —, oder ist er im letzten doch nur eine psychologisch-organisatorische Angelegenheit? Im ersten Fall würde sich L.s Auffassung in etwa der Idee des liturg. Mysteriums der kath. Kirche nähern, und man ist in der Tat oft geneigt, das zu denken, wie ich überhaupt das allermeiste von der Kritik L.s am „römischen Gottesd.“ lediglich als Kritik derzeitiger Mißstände empfunden habe. A. hätte — und das scheint mir ein wesentlicher Mangel seiner sonst sehr wertvollen Untersuchung zu sein — sich nicht damit begnügen sollen, den kath. Gottesd., vor allem die Messe mit einigen ganz unzureichenden Sätzen zu charakterisieren, er hätte vielmehr sehr ernstlich prüfen sollen, wie weit L.s Kritik wirklich das Wesen des „röm. Gottesd.“ trifft, wieweit diese Liturgie nicht nur Menschenwerk, sondern wirklich opus Dei ist, um nur einen Punkt zu nennen. Für die Geschichte der kath. Lit. ist das erste Kap. des Buches von A. wohl das wichtigste, weil es sehr wertvolles Material für die Auffassung von der Messe in jener so entscheidenden Zeit bietet und die Frage nahelegt, was aus der lutherischen Liturgiereform geworden wäre, wenn der Geist der Liturgie damals Auffassung und Leben der Gläubigen erfüllt hätte. [599]

F. Flemming, *Die treibenden Kräfte in der lutherischen Gottesdienstreform* (Leipzig 1926). Die treibenden Kräfte werden in 4 Paaren zusammengefaßt: Glauben und Schauen, Zwecksetzung und Zweckfreiheit, Konservatismus und Fortschrittlichkeit, Objektivität und Subjektivität. Unter diesen Gesichtspunkten werden die liturg. Reformen Luthers und moderner protestant. Kreise miteinander verglichen und dabei insofern ein Gegensatz festgestellt, als bei L. Glauben und lehrhafte und ethische Zwecksetzung das Schauen und die Zweckfreiheit überwiegen, während es bei den modernen protest. Liturgiereformen umgekehrt ist; ferner war bei L. Konservatismus mit Fortschrittlichkeit und Objektivität mit Subjektivität harmonisch ausgeglichen, während bei den Modernen die Fortschrittlichkeit und Objektivität überbetont werden. Da L.s Auffassungen als die unbedingt normgebenden betrachtet werden (Unfehlbarkeit L.s?), und eine Entfernung von ihnen als „Verirrung“ behandelt wird, ergibt sich von selbst die scharfe Ablehnung der mehr liturgisch eingestellten Kreise im Protestantismus (Smend, Spitta, die Hochkirche), die mit gering-schätzendem Spott reichlich bedacht werden. Wenn dieser vielfach auch ungerecht ist und oft nur durch eine einseitige Konsequenzmacherei von seiten Fl.s ermöglicht wird (so etwa in der Frage der Zweckfreiheit), so muß man doch gestehen, daß der schwache Punkt aller protestantischen Liturgiereform scharf herausgestellt ist; so lange nämlich das objektiv Wirksame des Kultes nicht klar und eindeutig feststeht, muß alle Liturgie als Nur-Form, als „Technik“ und damit wohl psychologisch und organisatorisch wertvoll, aber religiös indifferent erscheinen. Fl. stellt denn auch fest, daß der Protestantismus auf diesem ihm an und für sich fremden Gebiete mit dem Katholizismus nicht konkurrieren könne. Ich muß allerdings gestehen, daß Fl. selbst in seiner „Liturgiephilosophie“ wenig tief geht; er hätte sich doch wohl ernsthafter mit dem Wesen, nicht nur mit Übertreibungen oder Verzerrungen des Liturgischen auseinandersetzen müssen. Ob er wohl die „Liturgiephilosophie“ von Guardini's „Liturgischer Bildung“ oder die Theologie des Mysteriums kennt? Das Urteil über die Liturgie scheint mit L. restlos und endgültig gegeben zu sein. Das ist bedenklich eng, zumal es fraglich erscheint, ob die Haltung L.s historisch richtig gesehen ist. Fl. weist sehr nachdrücklich auf den Pessimismus L.s hin, auf sein Bestreben, aus der Volkskirche, deren Mitglieder zwar getauft, aber deswegen

noch keine Christen seien, die *ecclesiola* der echten Christen (nicht gleichbedeutend mit sittlich Vollkommenen!) herauszuheben; für beide aber komme die Liturgie nicht in Frage: die Volkskirche sei für sie nicht reif, die *ecclesiola* bedarf ihrer nicht mehr. So erscheint Luther als vollständig unliturgisch; Gottesdienst ist ihm Bibel-lesung und -auslegung in der Predigt. An den eigentlichen liturg. Formen ist er durchaus uninteressiert, behält sie nur bei, soweit sie sich seinen Ideen assimilieren und ihnen den Weg ins Volk bereiten können. Diese glatte, systematisch wohlgeordnete, widerspruchslose Darstellung L.s liturg. Auffassung scheint aber mehr einem bestimmten protestant. System zu entsprechen als der historischen Tätigkeit L.s., dessen lit. Reformen und Äußerungen m. E. historisch nur dann richtig gedeutet werden können, wenn sie in stetigem Zusammenhang mit der damaligen kath. Liturgie gesehen werden. Es ist zweifellos zuzugestehen, daß die damals herrschende liturg. Praxis in vielen Stücken einen religiös tief und persönlich empfindenden Menschen zum Widerspruch reizen mußte. Welche der antiliturgischen Äußerungen L.s aus solchem Widerspruch erwachsen sind und wieweit, ist kritisch noch zu untersuchen. Eine solche Untersuchung dürfte allein imstande sein, uns ein objektives Bild von L.s liturgischer Haltung zu geben. Dazu wäre freilich eine sehr vertraute Kenntnis der kath. Lit., ihrer wesentlichen Grundgedanken und ihrer ma. Mißbräuche nötig. Daß diese Kenntnis Fl. mangelt, ergibt sich nicht nur aus der fast vollständigen Ignorierung der kath. Liturgie, sondern auch aus der sehr oberflächlichen, einseitigen Deutung der Meßhandlung auf S. 16. Man fragt sich unwillkürlich, ob das alles sei, was Fl. von kath. Liturgie und der Messe weiß; man nehme etwa den Satz: „Wird im Eingang (!) um Sündenvergebung gebeten, so ist immer nur an den Priester und seine Assistenten gedacht.“ Um zu zeigen, „daß der (röm.) Gottesdienst im wesentlichen ein Handeln des Priesters ist“, wird aus den Oblationsgebeten lediglich das *quam ego offero* zitiert; von den in allen übrigen Texten sich findenden Pluralformen wird keine Notiz genommen. Dieser Mangel der Auseinandersetzung mit der kath. Liturgie nimmt den histor. Partien des Buches ihren eigentlichen Wert. Sein Wert liegt vielmehr darin, daß es ein temperamentvoll gezeichnetes Bild der liturg. Kontroversen innerhalb des Protestantismus gibt. — Namen- und Sachverzeichnis fehlt; sehr zahlreiche Druckfehler stören oft sinnverwirrend den Text. [600]

G. Hilbert, *Luthers lit. Grundsätze und ihre Bedeutung für die Gegenwart* (Leipzig 1927). Auf Grund eines durchaus unzureichenden Quellenmaterials kommt H. dazu, als formalen Grundsatz der luth. Gottesdienstref. die Freiheit zu bezeichnen. Was das Materielle angeht, habe L. die Messe nicht abschaffen, sondern nur reinigen wollen; das habe er durch die überragende Stellung des Wortes Gottes in der Predigt getan und dadurch, daß er die Gemeinde wieder zum Subjekt des Gottesdienstes machte, vor allem durch Einführung der deutschen Sprache und des deutschen Kirchenliedes. Die Entwicklung des luth. Gottesd. sei nicht ein fortschreitender Verfall gewesen, es seien nur die noch vorhandenen römischen Überreste allmählich abgestoßen worden, bis die liturg. Restaurationsbewegung des 19. Jh. nach einem Wort Schleiermachers die Lit. katholischer gemacht habe, als Luther es gewollt. Über den kath. Gottesd. vielfach falsche Urteile (Sakramentsmagie!); Ablehnung der hochkirchl. Bewegung. [601]

Augustin von Alfeld O. F. M., *Wyder den wittenbergischen Abgot Martin Luther (1524)*. Hg. v. K. Büschgens. *Erklärung des Salve Regina (1527)*. Hg. v. L. Lemmens O. F. M. (Corpus Catholic. 11. Mstr. i. W. 1926). Im Anfang der 1. Schrift wirft A. Luther besonders die Entwertung der Sakramente und den von den Lutherischen mit ihnen getriebenen Mißbrauch vor. Die Messe wird nicht erwähnt. Die 2. Schrift, in der neben dem *Salve regina* (in der älteren Form S. r. *misericordiae*, ohne *mater*) auch das *Regina coeli* verteidigt wird, enthält nichts eigentlich Liturg. Doch bietet hier die Einleitung von L. wichtige Hinweise auf die Kontroversliteratur liturg. Inhalts aus der ersten Zeit der Glaubensspaltung. [602]

Nicolaus Herborn O. F. M., *Locorum communium adversus huius temporis haereses enchiridion* (1529). Hg. von P. Schlager O. F. M. (Corp. Cathol. 12. Mstr. i. W. 1927). Diese Kontroversschrift wird in der Einl. mit Recht „als eine volkstümliche, für die damaligen Verhältnisse höchst zeitgemäße Apologetik“ bezeichnet, die in bemerkenswerter Weise auf die lit. Streitpunkte eingeht. Schon in der Widmung an den Herzog Johann III. von Cleve-Jülich-Berg weist der Verf. immer wieder auf die Sorge für den kirchl. Kult, die Sakramente und Zeremonien hin, die durch die relig. Neuerung entwertet und vernichtet wurden; in einzelnen Kap. behandelt er dann das priesterliche Amt, die Taufe, die Messe als Opfer, die Laienkommunion unter einer Gestalt, die Firmung, die letzte Ölung, den äußeren Kult, die Zeremonien (Sakramentalien), die Kindertaufe. Die vorwiegend apologetisch-dogmatische Behandlung verwendet ausschließlich den Schriftbeweis. Die Idee des Corpus Christi Mysticum tritt stark hervor und im Zusammenhang damit der Gedanke der organischen Gemeinschaft. Cap. 17 handelt *de missandi ritu theutonico* und bekämpft die Einführung des Deutschen bei der Meßfeier unter Hinweis auf die Arkandisziplin des jüd. Volkes und der griech. Mysterien; diese Angelegenheit erscheint dem Verf. so wichtig, daß er sie *ad praecipuum articulum fidei nostrae* rechnet. Die Weiterführung des alten Ritus durch die Neuerer hält der Verf. mit Rücksicht auf das Fehlen der priest. Gewalt für ein Verlachen und Verhöhnern Gottes. Auffallend ist, daß er zur Verwerfung der Privatmessen keine Stellung nimmt. Den vielfachen Mißbrauch, der von Geistlichen mit der Messe und den Sakramenten in finanzieller Hinsicht getrieben wird, gibt er zu und mahnt zur Beseitigung. [603]

H. Jedin, *Des Johannes Cochläus Streitschrift de libero arbitrio hominis* (1525) (Bresl. Studien z. hist. Theol. 9 [1927]) ist deswegen hier zu erwähnen, weil vielfach wichtige Fingerzeige zur Beurteilung der religiösen Geisteshaltung der vorreformatorischen und reformatorischen kath. Theologie, aus der ja schließlich auch die liturg. Haltung sich gestalten mußte, gegeben werden. Daneben gelegentliche Bemerkungen über Sakramentsauffassung bei Schatzgeyer, Bartholomäus Giese u. a. Cochläus' Berufung auf die Liturgie für die kath. Gnad Lehre; seine Editionen älterer liturg. Werke. Begeisterung des Barthol. Giese für die altkirchl. Liturgie. [604]

H. Wend, *Eine Schutzschrift für die Breslauer Reformation 1529* (Schlesische Geschichtsblätter 1927, 11—17). Im Anschluß an die Beilage eines Briefes des Nürnberger Feldhauptmanns Hans v. Riedlingen an ein Nürnbg. Ratsmitglied weist W. hin auf offizielle Äußerungen des Bresl. Rates, die ebenso wie die abgedruckte Briefbeilage beweisen, daß man in B. in der Beibehaltung der Zeremonien sehr weitherzig war: Taufe, Messen, Vespren, Complet und Metten wurden in der alten feierlichen Form beibehalten. Kruzifixe, Altäre, Taufsteine, Sakramentshäuser, Heiligenbilder sind bis 1529 ebenfalls unverändert; abgeschafft ist nur, was gegen die Rechtfertigung aus dem Glauben ist, wie „der creaturen weyhung“, Opfermessen für Verstorbene und zu Ehren von Heiligen als Nothelfern. Riedlingen begründet das Beibehalten des Lateinischen im Gottesdienst mit Rücksicht auf die Polen; im übrigen erträgt er diese konservative Haltung nur unwillig und erhofft Gottes Hilfe zur Besserung. [605]

Nuntiaturreferate aus Deutschland. 2. Abtlg. 1560—1572. 5. Band: *Nuntius Biglia 1565—1566; Commendone als Legat auf dem Reichstag zu Augsburg 1566*. I. A. d. hist. Kommis. d. Ak. d. Wissenschaft in Wien bearb. von J. Ph. Dengel (Wien 1926). Die nach Überwindung vieler Schwierigkeiten publizierten Korrespondenzen von Biglia und Commendone behandeln mehr die allgem. relig. Fragen jener Zeit wie Bestätigung des Augsburger Religionsfriedens, Anerkennung und Durchführung der Trienter Konzilsbeschlüsse, zu denen sich die kath. Stände geschlossen bekennen. Die unter Pius IV. mit dem Kaiser geführten Verhandlungen über die Priesterehe bricht Pius V. ab. Gelegentliche Notizen über Laienkelch; große Beteiligung der Gläubigen an der Osterkommunion in Ulm und Augsburg. Teilnahme des Kaisers Maximilian II. am kath. Gottesdienst, obwohl er gelegentlich

bekannt, daß er von der Messe nicht viel hält. Der Kurfürst von Sachsen bekennet sich zur Messe, aber ohne Kanon, hält an den Heiligenbildern fest, läßt das *Divinum officium* (Vesper, Matutin usw.) singen und kommuniziert *sub utraque*. Vom Herzog von Jülich-Cleve, dessen Katholizismus unsicher war, wird berichtet, daß er bei der Hl.-Christmesse zu Beginn des Reichstages *sibi oculos cooperuit, ne videret sanctissimam eucharistiam*. Dem Nuntius wird die Fakultät an interdizierten Orten zu zelebrieren verliehen. Die S. 157 erwähnte Fakultät *ordinare extra tempora in caso di necessità* ist wohl wegen des Zusatzes nicht mit der allgemein erteilten Vollmacht *conferendi beneficia in mensibus papalibus vacantia* zu identifizieren, sondern bezieht sich wohl auf die Erteilung der hl. Weihen an beliebigen Tagen. [606]

G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la Communion sous les deux espèces. Étude sur les débuts de la Réforme catholique en Allemagne (1548—1621)*. (Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome fasc. 128 [Paris 1923]). 2 Bde mit zus. 1158 S., reiche Dokumentation. Um die Mitte des 16. Jh. verlangte fast ganz Deutschland die Kommunion *sub utraque*; Pius IV. war dafür; Philipp II., fast alle Kardinäle und die Jesuiten waren dagegen. Pius IV. gab 16. IV. 1564 den deutschen Bischöfen die Fakultät, ihren Klerus zur Erteilung der K. s. u. zu delegieren. Die Maßregel brachte gute Erfolge, verschwand aber allmählich wieder, bes. durch Pius V. O. C. [607]

L. van der Essen, *Correspondance d'Ottavio Mirto Frangipani, premier Nonce de Flandre (1596—1606)* T. I. *Lettres (1596—1598) et annexes* (Rom 1924 = *Analecta Vaticano-Belgica*. 2^e sér.: *Nonciature de Flandre I*). Die Erneuerung bzw. Wiederherstellung des kath. Kultus in den Niederlanden, in denen pol. und relig. Kämpfe schweren Schaden auf dem Gebiete des relig. Lebens angerichtet hatten, war von vornherein als eine der Aufgaben der 1596 errichteten Brüsseler Nuntiatur hingestellt worden. Fr. suchte dieser Aufgabe nach Kräften gerecht zu werden. Auf Bitten einiger Belgier und Italiener in Hamburg sucht er dort kath. Gottesdienst einzurichten, der, als der Magistrat den zu diesem Zweck entsandten Priester aus der Stadt verweist, wiederum durch Vermittlung Fr.s, in Altona fortgesetzt wird. Wiederholt spendet Fr. das Sakrament der Firmung unter großem Zulauf des Volkes, das in manchen Gegenden seit 50 Jahren keinen Bischof bei sich gehabt hatte. — Von Rom aus wird bestätigt, daß die hl. Stanislaus (7. V.) und Romuald (7. II.) ins röm. Martyrol. aufgenommen sind. Ein Brief enthält die Erledigung eines Gesuchs um Dispens vom Brevier wegen schwacher Augen. [608]

K. Engelbert, *Kaspar von Logau, Bischof von Breslau (1562—1574)*. I. Tl. (Darstellungen und Quellen z. Schles. Gesch. 28. Breslau 1926) bringt eine Reihe von Notizen über mangelhafte Versorgung mit Gottesdienst und Sakramentenspendung, Kommunion unter beiden Gestalten, Taufe in Volkssprache (deutsch und polnisch), Einführung der mecklenburgischen Agende, Beibehaltung kathol. Zeremonien von abgefallenen Priestern und protest. Pastoren. Interesse des Domkapitels am Gottesdienst, während der Bischof im allgemeinen, besonders später, versagte. Treues Festhalten am Chorgebet, besonders in den Jungfrauenklöstern. [609]

K. Schellhaß, *Gegenreformation im Bistum Konstanz im Pontifikat Gregors XIII. (1572—1585)* (Karlsruhe 1925). Die durch den Titel erweckte Erwartung, näheren Einblick in die religiösen, spez. auch gottesdienstl. Verhältnisse der Diözese K. zu erhalten, erfüllt sich beim Lesen leider nicht. Sch. behandelt auf Grund sehr reichhaltigen archivalischen Materials (auch Nuntiaturberichte) nur die Reform der Klöster Petershausen und St. Georg (Stein a. Rh.) und auch diese mehr nach der ökonomischen und juristischen Seite hin. Bei der Visitation, die der päpstl. Nuntius Ninguarda 1579 in Konstanz abhielt, wurde das Zelebrieren in Privathäusern erneut verboten. Dem Nuntius selbst machte sein Kollege, Nuntius Bonhomini, der gleichzeitig mit ihm in der Schweiz visitierte, zum Vorwurf, daß er sich zu ausschließlich um die kirchlichen Personen, zu wenig um die Kirchen, Altäre, Sakristeien und die kirchl. Ausschmückungsgegenstände kümmere, ein Vorwurf, der allerdings nicht ganz zutraf, da N. wiederholt Weisungen über die monatl. Erneuerung des SS., und

die jährl. der hl. Öle, auch über die Unterhaltung des Ewigen Lichtes gegeben hatte. Von den beiden in Betracht kommenden Äbten hatte der von Petershausen in ganz sträflicher Weise den Chordienst vernachlässigt, ebenso der von St. Georg, der aber zu seiner Entschuldigung anführen konnte, daß er mit seinem Konvent kein eigentliches Kloster mit Chor habe. Beide wurden abgesetzt, der von St. Georg heiratete in Zürich seine Konkubine; eine Personalunion beider Klöster unter Abt Albert Ochsli bahnte die Reform an. Wertvolle Literaturhinweise. [610]

II. Die Liturgie im religiösen Leben des 16.—18. Jahrhunderts.

L. Emond, O. S. C., *De Mariakultus in de orde van het H. Kruis* (Ons geestelijk erf 1 [1927] 49—55) zeigt, welche Stellung die Marienverehrung im Orden einnahm und noch nimmt. In der Profeßformel steht neben Gott die heilige Maria; außer den gewöhnl. Marienfesten werden noch einige besondere gefeiert, alle mit besonderen Offizien, die von den heutigen abweichen; beim Namen „Maria“, bei der Oration *Sancta Maria* wird inkliniert, beim Beginn der Antiphonen *Salve Regina*, *Ave Regina* und *Regina Coeli* wird genusflektiert; das *Officium parvum B. M. V.* wird nach dem Vorbild des Stifters des Ordens vom hl. Kreuz eifrig gepflegt und durch einen Beschluß von 1421 für bestimmte Tage vorgeschrieben; seit 1627 wird täglich nach der Komplet die Marienlitanei gebetet; der General Georgius Constantini (1586—1602) führte die Antiphon *Haec est praeclarum vas* ein, die seit 1660 täglich nach dem Konventamt gebetet werden sollte; zu den für die Donaten vorgeschriebenen Kommuniontagen gehörten auch 3 Marienfeiertage; die Vigilien der Marienfeite wurden als Fasttage gehalten; die Kreuzherrs traten für die *Immaculata Conceptio* und für die Verbreitung des Rosenkranzgebetes ein (Kreuzherrnablaß). [611]

E. Stolz, *Die Patrone der Universität Tübingen und ihrer Fakultäten* (Theol. Quartalschr. 108 [1927] 1—49). Wertvoller Beitrag zum gottesdienstl. Leben an den deutschen Universitäten vom Ende des 15. Jh. bis nach der Reformation z. T. bis in die Aufklärung. Zu den Tüb. Universitätsgottesd. gehörte von den ersten Zeiten an (gestiftet 1477) das „Donnerstagsamt“ zu Ehren des Fronleichnam mit Prozession und Aussetzung des unverhüllten Allerheiligsten in der Monstranz, ein Brauch, der zwar 1451 auf dem Provinzialkonzil von Mainz verboten, der Tüb. Univers. aber vom päpstl. Legaten gestattet und mit Ablässen versehen war. Durch einen solchen Gottesd. sollte „die feierliche Anerkennung Christi als des höchsten Herrn und obersten Lehrers des Instituts und seiner Angehörigen“ ausgedrückt werden. Außerdem verehrte die Univers. den hl. Ambrosius als ihren Patron (Fest am 4. April); die theol. Fakultät hatte als Patron den hl. Augustinus, die jurist. den hl. Ivo (19. Mai), die mediz. zunächst den hl. Lukas, dann Cosmas und Damianus, zuletzt den Erzengel Raphael, die Artistenfakultät die hl. Katharina von Alex. St. bringt viele Einzelheiten über die Verehrung und Darstellung der genannten Heiligen. Der Gottesdienst an den Festen bestand in feierlicher Vesper, Hochamt, am Ambrosiusfest mit Umgang, latein. Sermo und Opfergang. Die Feste wurden auch durch die reform. Kirchenordnungen nicht völlig beseitigt, wenn auch vielfach nur die Festrede übrigblieb; erst die Aufklärung bereitete den relig. Universitätsfeierlichkeiten ein Ende. Außer Tübingen sind auch die Feiern und Patrone anderer Universitäten berücksichtigt. [612]

J. B. Götz, *Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511* (Reformationsgeschichtl. Stud. u. Texte hg. v. A. Ehrhard H. 47/48; Münster i. W. 1926) gibt einen bis ins kleinste gehenden Einblick in das gottesdienstliche und seelsorgl. Wirken des Pfarrklerus oft im Vergleich mit den Verhältnissen anderer Pfarreien. Die gottesdienstl. Feiern sind so zahlreich, daß sie die Tätigkeit des Pfarrers fast vollständig in Anspruch nahmen; er war zugleich Dekan des mit sechs Pfründen dotierten Chorherrnstiftes. Täglich sollten drei Hochämter stattfinden, die

später mit Rücksicht auf das Chorgebet auf zwei reduziert wurden. Sämtliche Horen wurden gehalten, an Festen mit entsprechend feierlicher Assistenz. Die den Niedergang des liturg. Sinnes bekundenden Erscheinungen des ausgehenden MA finden sich auch hier. So wird die Matutin während der Frühmesse gebetet; während des Hochamtes haben die Kanoniker ihre stillen Messen zu lesen; gegen Kürzungen der Meßtexte mußte der Bischof einschreiten; das Hochamt wird oft unterbrochen, so zwar, daß es an Kirchweih, Joh. Bapt. und Weihnachten nur bis zur Wandlung gesungen wird, dann wird sofort die Non persolvirt, ähnlich an den Ferialtagen der Fastenzeit die Vesper; für alle Tage war eine gesungene marianische Antiphon gestiftet, die sich ebenfalls unmittelbar an die Wandlung anschloß und an einigen Festen durch eine andere entsprechende Antiphon ersetzt wurde. Für die Einschließung einer Antiphon mit Oration unmittelbar nach der Wandlung werden eine Reihe von Belegen auch aus anderen Orten mitgeteilt. Wertvolle Literaturangaben werden auch gegeben für die Einzelheiten des Eichstätter Ritus, an dessen Stelle 1612 der röm. gestattet, 1619 vorgeschrieben wurde. Von den außerordentlichen liturg. Funktionen ist das „Engelamt“ zu erwähnen; gewöhnlich auch nur bis zur Wandlung gesungen, war es mit einer theophorischen Prozession verbunden, bei der zwei als Engel gekleidete Knaben mit Kerzen und Glöcklein neben dem Offiziator schritten; daher vielleicht auch der Name „Engelamt“; eine andere Deutung, die aber in derselben Richtung liegt, ergibt sich aus einer Ingolstädter Stiftung, nach der man während der Messe den Engeln, die vor dem Allerheiligsten stehen, eine Kerze aufstecken sollte. Eingehend sind auch die Seelgottesdienste dargestellt; die Anniversarien wurden sehr feierlich gestaltet, immer mit Vigil am Vortage; bei der Vigil und beim Jahresamt fand die sog. *Memoria* statt, die darin bestand, daß in einer bestimmten Formel derer gedacht wurde, denen der Jahrtag gewidmet war; eine *Memoria* für die Lebenden fand auch bei der Brautmesse statt. Auch die Jahresämter gehörten zu den sog. „Schachtellämtern“; sie wurden bis zur Wandlung gesungen, dann begann das eigentliche Tagesamt, während dessen das Totenamt still zu Ende gelesen wurde. Die Zahl der Seelenämter bei einem Anniversarium schwankte zwischen 2 und 15! Bringt auch das Buch weder in der zusammenfassenden Darstellung noch im abgedruckten Text des Pfarrbuches etwas wesentlich Neues für die Liturgiegeschichte, so sind doch die Ausführungen gerade wegen ihrer fast lückenlosen Schilderung des liturg. Lebens jener Zeit höchst wertvoll. [613]

K. Schottenloher, Bischof Berthold von Chiemsee und seine Breviarausgabe des Jahres 1516 (Hist. Jhb. 47 [1927] 350—352). Das gen. Brev., bei Peter Liechtenstein in Venedig in Anlehnung an das ebendort 1509 gedruckte Salzburger Brev. gedruckt, ist, abgesehen von einem *Cursus virginis Mariae secundum duplicem et Salisburgensis et Chyemensis ecclesiae usum* (Wien, Joh. Singrenius 1521), die erste und letzte liturg. Ausgabe der Chiemseer Diözese. Bisch. B. hatte für sein Diözesanbrevier die päpstl. Approbation nachgesucht, die ihm 1517 von Leo X. erteilt und durch ein Schreiben des Salzburger Metropolitens 1518 übermittelt wurde. Beide Schreiben werden von Sch. im Wortlaut abgedruckt. Als Gründe für den Druck eines Diözes.-brev. sind daraus ersichtlich die Mannigfaltigkeit der im Gebrauch befindlichen Breviere und die allmählich erfolgten Änderungen des alten Chiemseer Brev.; worin das Besondere der neuen Ausgabe bestand, zeigt der Satz: *reformavit nonnulla superflua amovendo et alia, quae sibi videbantur utilia, addendo ac ipsum breviarium et illius rubricas, praesertim circa festa et ferias in dicta diocesi observari solita et solitas, adaptando ad instar rubricarum breviarii Romane ecclesie*. Im Auftrage Roms und kraft eigener Vollmacht gestattete der Salz. Erzbisch. allen Geistlichen der Chiemseer Diözese den Gebrauch dieses neuen Brev. [614]

L. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. — Bd. X. Sixtus V., Urban VII., Gregor XIV. und Innozenz IX. (1585—1591) (Freiburg i. Br. 1926). — Bd. XI. Klemens VIII. (1592—1605) (Ebda 1927). — Bd. XII. Leo XI. und Paul V. (1605—1621) (Ebda 1927). Einige von den in den vorliegenden

3 Bänden behandelten Päpsten sind durch ihre Sorge für die Reform der liturg. Bücher von entscheidendem Einfluß für die Entwicklung der Liturgie der neueren Zeit geworden. Vielfach hat allerdings die Einzelforschung hier schon so vorgearbeitet, daß P. unter Hinweis auf die bereits verwerteten Quellen nur die bisher erarbeiteten Resultate zusammenzufassen braucht. Das gilt namentlich für die Brevierreform unter Gregor XIV. und für den Abschluß der nachpianischen Brevier- und Missalereform unter Klemens VIII. (1602 u. 1604), unter dem schon vorher das Pontificale (1596) und das Ceremoniale episcoporum (1600) herausgegeben waren; es gilt auch für die Edition des *Rituale Romanum* unter Paul V. (1614); über die Vorarbeiten dazu unter Gregor XIV. unterrichtet eine von P. mitgeteilte Notiz des Kardinals Santori. Für die Brevierreform Sixtus' V., auf die S. Bäumer zuerst hingewiesen hatte, hat P. neues Quellenmaterial gefunden und teilweise vorgelegt. Das starke Interesse des Papstes an der Liturgie zeigte sich in seiner häufigen Teilnahme an feierlichen Gottesdiensten, in seinen Versuchen, die altröm. Stationsgottesdienste wiederaufleben zu lassen, es beherrschte und bestimmte vielfach auch seine Bautätigkeit. Sein Werk ist auch die Errichtung der Ritenkongregation. Wie weitgehend die Pläne Sixtus' V. in der Reform der Liturgie waren, zeigt ein von P. gefundenes und mitgeteiltes *Avviso* vom 19. III. 1586, wonach sich der Papst aus der vatik. Bibl. viele Bücher in sein Privatzimmer bringen ließ, „*che contengono la nota di tutti i riti ecclesiastici per cavarne una nuova osservanza da essi*“. Gegen gelegentliche Mißbräuche schritt er ein; so gegen Mißbräuche bei der Feier der heiligen Woche in Portugal und Rom, gegen das Kommunizieren mit mehreren Hostien, gegen Messen ohne Konsekration. Das Kommunizieren unter beiden Gestalten in den jülich-clevischen Landen wurde geduldet. Von den dem Papst gewidmeten Schriften scheinen liturg. Bedeutung zu haben die *Preces sacrae in morem Rom. Eccles. pro navigantibus* (Vat. 5681).

Auch Klemens VIII. zeigte für die Liturgie warmes Interesse und nahm gern an feierlichen Gottesdiensten und Prozessionen teil; er förderte vor allem die Übung des 40stündigen Gebetes, die Marienverehrung und den Kult der hl. Cäcilia. Sehr bedeutsam erscheint sein Verhältnis zum griech. Ritus sowohl bei den Unionsverhandlungen mit einigen östlichen Kirchengemeinschaften, wie vor allem auch in seiner Instruktion, die sich mit den Mißständen im griech. Ritus Unteritaliens befaßt (1595). Hier betont P. auf Grund unveröffentlichter Spezialforschungen des verstorbenen Prof. H. Gelzer, daß der Druck zum *ritus latinus* allemal von den Lokalautoritäten, Bischöfen, Baronen und Magistraten ausging. An Einzelheiten aus diesem Pontifikat seien noch erwähnt die Beschreibung der feierlichen Absolution Heinrichs IV. und ein Auszug aus dem *Diarium* des päpstl. Zeremonienmeisters Alaleone, der die feierliche Benediktion des Kuppelkreuzes von S. Peter beschreibt, sowie einige Bemerkungen über die Mitführung des Allerheiligsten auf der Reise des Papstes nach Ferrara.

Persönliches Interesse für gottesdienstliche Funktionen, besonders auch für das 40stündige Gebet, zeigte auch Paul V., der auch die Sitte der monatlichen Generalkommunion förderte. Seine Zugeständnisse an die chinesischen Missionare (Gebrauch des Chinesischen bei der Messe, Brevier und Sakramentenspendung) wurden aus unaufgeklärten Gründen praktisch nicht angewandt. Unter den Paul V. gewidmeten Schriften befindet sich ein Werk *De breviario et missali Pii PP. V. iussu editis*, dessen Verfasser der Servitenmönch Petrus Martyr Felinus ist. In den Anfang des Pontifikates Paul V. fällt das Interdikt über Venedig, dessen Wirkungen für die kirchlichen Feiern eingehend geschildert werden.

Neben diesen Einzelheiten, denen etwa noch ein Verbot der Meßfeier in Privathäusern durch Gregor XIV. anzufügen wäre, möchte ich allgemein auf die in jedem der drei Bände sich findenden Abschnitte über die kathol. Reformations- und Restaurationsbestrebungen in den einzelnen Ländern hinweisen. Hier findet sich vor allem in den Anmerkungen eine Menge von Hinweisen auf Quellen und

Literatur, die, wie es scheint, auch für die Liturgiegesch. wertvoll sein könnten. Es sind neben den Berichten der Nuntien die verschiedenen Visitationsberichte und die bisher noch wenig verwerteten Statusberichte der Ordinarien. Auch die Anweisungen, die die einzelnen Päpste den Nuntien gegeben haben, sind nach dieser Richtung wertvoll; sie werden aufgefordert, häufig zu zelebrieren; wir erfahren wiederholt, daß die Nuntien an Stelle der gerade in liturg. Hinsicht oft sehr nachlässigen Bischöfe die Sakramente spenden, vor allem die Firmung, die oft lange Zeit gar nicht erteilt worden war. Verschiedene Denkschriften zeigen, wie man sich in den von der Kirche abgefallenen Ländern unter nichtkathol. Regierung in gottesdienstlicher Hinsicht zu helfen suchte; vor allem Jesuiten und Kapuziner sind eifrig in der Spendung der Sakramente. Aus dem Pontifikat Gregors XIV. bringt P. Auszüge aus einem Bericht über die kath. Restauration in Deutschland vom Jahre 1591, wahrscheinlich von P. Possevino S. J.; hier werden die Schwierigkeiten des kath. Kultes sehr deutlich in Einzelheiten dargelegt und Vorschläge zu ihrer Behebung gemacht; bemerkenswert ist die Anregung, es möge das Privileg erteilt werden, daß man durch Rezitation eines Rosenkranzes *tanto merito quanto se udissero la messa* haben sollte. Von liturgiegeschichtl. Interesse sind die gelegentlich der Reform der Konstanzer Diözese erwähnten Schriften des Lorichius *De Templis christianorum* und ein Appendix *De abutibus spectaculorum in festo Corporis Christi*. Bei der Darstellung der Restaurationsversuche unter Sigismund in Schweden wird die Stellung der röm. Kurie zur sog. Liturgie Johannis III. von Schweden klargelegt. Diese Einzelheiten mögen genügen, um zu zeigen, wie wertvolle Hinweise die neuen Bände der Papstgeschichte auch für die liturgiegeschichtl. Einzelforschung zu geben vermögen. [615/7]

A. Kard. Bertram, *Geschichte des Bistums Hildesheim 3. Bd.* (Hildesheim 1925). Dieser (Schluß-)Band behandelt die Geschichte der Hildesh. Bischöfe von Ferdinand von Bayern (1612—1650) bis zu B. Wilhelm (1871—1905) mit z. T. wertvollen liturgiegesch. Hinweisen, die leider nicht ohne weiteres alle aus dem sonst ausführlichen Sachverzeichnis zu ersehen sind. Am bemerkenswertesten sind die Mitteilungen über Einführung des röm. Brev. und der Hildesh. Agende. Nachdem schon 1608 Kurfürst Ernst in einem Erlaß an das Kapitel den Ersatz des alt-hildesheimischen Br. durch das röm. verfügt hatte, wurde dieses auf eine weitere Mahnung des Kurfürsten Ferdinand durch fast einstimmigen Beschluß des Domkapitels 1617 angenommen; einige *festi propria*, zu deren Einschränkung der Kurfürst drängte, wurden in Sonderdruck dem röm. Br. beigelegt; alle diese Beschlüsse wurden 1620 von Paul V. bestätigt; (so wenigstens S. 12; S. 59 heißt es im Gegensatz [oder in Ergänzung?] dazu, Ferdinand hätte „um 1622 die Einführung des röm. Br. . . . beim Domkapitel veranlaßt“). Nachdem auf der Synode von 1652 der Gebrauch des röm. Missale und Brev. nochmal verlangt worden war, entschied sich das Kapitel 1658 auch für die Einführung der röm. Gesangsweise in der Liturgie. 1759 wurde an Stelle des Ferial-offiziums in Messe und Brev. für alle Donnerstage außer der Fasten- und Adventszeit das Offiz. vom Allerheiligsten Altarssakram. und für die Samstage das von *Immaculata Conceptio* im Dom vorgeschrieben; schon vorher 1663 war das Rorateamt eingeführt worden. Im Zusammenhang mit Messe und Brev. sei auf die wiederholten Bemühungen um die Pflege des greg. Chorals hingewiesen: 1760 schrieb eine Dekanatsordnung zu Beginn der monatl. abzuhaltenden Dekanatsbesprechungen ein levitiertes Hochamt *coram expos. SS.* mit greg. Choral vor und verlangte weiter, daß im Verlauf der Versammlung eine Konferenz über die Rubriken und die Pflege des greg. Chorals gehalten werde, um dessen Förderung sich übrigens auch der spätere Fürstbischof Franz Egon schon als Dechant des Hildesh. Kapitels (1769—1776) bemühte; er erließ auch in dieser Zeit eine neue Chorordnung für den Dom. — Eine *Agenda Ecclesiae Hildesimensis* wurde 1752 bei Chr. W. Schlegel in Hildesh. gedruckt. — Was den kath. Gottesdienst im allgemeinen angeht, so ergibt sich, daß er vielfach von den politischen und kriegerischen Ereignissen des 17. und 18. Jh. abhängig war; bald wurde er mit Gewalt unterdrückt, bald mit Gewalt eingeführt;

im ganzen aber wurde er in Klöstern und Pfarreien ordnungsgemäß persolvirt. Vielfach wurden in nichtkath. Orten kath. Exequien in den protest. Kirchen abgehalten trotz des Widerstandes der luther. Geistlichen. Mit dem Sonntag Oculi 1631 (23. III.) wurde der greg. Kalender eingeführt, von der Synode 1633 angenommen. Das Domkapitel, dessen liturg. Kleidung 1664 festgelegt war, zeigte sich für die Förderung des Gottesdienstes sehr interessiert. So finden sich vielfach Notizen über Einführung neuer Feste und Andachten: 1612 Stigmatisation des hl. Franz, 1617 Karl Borr. und Apollinaris, 1669 Schutzengelfest mit Oktav in der 1. Septemberwoche, 1695 Barbara, 1676 feierl. Begehung des Josephstages, 1766 werden Godehard und Bernward *duplex II. cl.* ohne Okt. (5. Sonnt. nach Ostern und 3. Sonnt. im November); in den Wirren des 7jähr. Krieges ordnete das Kapitel 1762 für die Passionswoche Buß- und Bettage mit strengem Fasten und Almosen an. Eine 1830/1831 von Rom bewilligte Reduktion der Feste wurde nicht ausgeführt, um beim Volke „unangenehme Sensation in der so aufgeregten Zeit“ zu verhüten. Feiern der Skapulier- und der Todesangst-Jesu-Bruderschaft (1665 bzw. 1688); zu dieser Zeit auch Bruderschaft vom Altarssakrament; ebenso der Brauch, bei der Elevation 3 Schläge auf die große Glocke zu tun; zu Ehren der Passion Christi tägl. 3maliges Läuten. — Bei der Firmung wird von 1613 an das Umlegen einer Binde um die gesalbte Stirn des Gefirmten unterlassen, der Bisch. wischt selbst das Öl ab. — Interessant ist eine Foundation, die der Domkantor 1615 zugunsten der Domkapitulare machte, die der 1. und 2. Vesper von Weihnachten, Ostern, Pfingsten und Mariä Himmelfahrt beiwohnten und an diesen Festen im Konventamt kommunizierten; ausdrücklicher Zweck dieser Stiftung, die später noch für die zu Ostern (seit 1737 Gründonnerstag) im Dom kommunizierenden Kanoniker vermehrt wurde, war, dem Eindringen protest. Gesinnungen ins Kapitel entgegenzuwirken. 1662/1663 Stiftungen für „musikalische Messe“ und Marienfeiern, die im Anschluß an die Vespern von Marienfesten in der Gruft gehalten werden sollten. Erstkommunion am 5. Fastensonntag; um die Jahreswende 30stündiges Gebet; seit 1697 vermehrte Feierlichkeit bei der Auferstehungsfeier, die morgens 3 Uhr stattfand (Erhebung eines Kreuzes, Gesang des *Regina Coeli, Te Deum, Benedictus*). Eine alte Karfreitagsprozession am Dom mit alttest. Vorbildern Jesu, dem kreuztragenden Heiland u. a. hielt sich trotz der Aufklärung bis ins 19. Jh. Auch am alten Gesangbuch hielten die Gläubigen fest und lehnten ein 1787 von Vikar Deutgen im Sinne der Aufklärung verfaßtes neues Gesangbuch z. T. unter tumultuarischen Unruhen ab. [618]

Briefe des heiligen Franz von Sales an die heilige Johanna Franziska Fremyot von Chantal 1604—1610. Übertragen von Elisabeth Heine (Die Werke des hl. Franz von Sales. Hg. v. A. Mager O. S. B. München 1927). Die Briefe sind insofern von liturgiegeschichtl. Interesse, als sie einerseits an vielen Stellen zeigen, wie tief der Heilige noch in den alten Formen der Frömmigkeit wurzelt, wie aber unter dem Einfluß der individuellen Seelsorge andererseits der Gemeinschaftsgedanke verblaßt. Als charakteristisch seien folgende Stellen zitiert: Die heilige Kirche Gottes lehrt uns, in Nachahmung ihres Bräutigams, nicht für uns im besonderen zu beten, sondern immer für uns und unsere christlichen Brüder. „Gib uns“, so spricht sie, „gewähre uns“ und in ähnlichen Ausdrücken, die viele einschließen. Es war mir niemals begegnet, meinen Geist bei dieser allgemeinen Form einer Person besonders zuzuwenden. Seit ich von Dijon fortging, kommen mir bei dem Worte „wir“ mehrere besondere Personen, die sich mir empfohlen haben, ins Gedächtnis. Sie aber gewöhnlich als die erste, und wenn nicht als die erste, was selten ist, so doch als die letzte, um länger darin zu bleiben (S. 29 f.). Heute morgen, als ich dem Vater den Sohn opferte, sprach ich zu ihm in meiner Seele: Ich opfere dir dein Herz, o ewiger Vater, nimm in seiner Gunst auch die unseren an. Ich nannte das Ihre und das jener jungen Dienerin Gottes, von der ich Ihnen sprach, und viele andere. Ich wußte nicht, welches ich voranstellen sollte, das neue (Madame de Charmoisy), weil es dessen so sehr bedarf, oder das Ihre, um meiner Liebe willen. Sehen Sie, welcher

Wettstreit (S. 195). — Ich habe eben für Sie die hl. Messe gelesen. Eigentlich kann ich immer sagen, für Sie, denn Sie haben in einer so besonderen einzigartigen Weise teil daran, daß mir beinahe scheint, als wäre es nur für Sie. Oder vielmehr, ich halte Sie in meinem Verlangen dabei so gegenwärtig, wie man die Heilige des Tages sich gegenwärtig hält (S. 20 ff.). Nach dem Tode der Mutter des Heiligen: ... Ihnen, der ich die Stelle dieser Mutter im Memento der Messe gab, ohne Ihnen damit die Stelle zu nehmen, die Sie schon hatten, denn das konnte ich nicht tun, so fest halten Sie in meinem Herzen, was Sie haben; so sind Sie also die erste und die letzte (S. 133 f.). — Auch die aszetischen Anweisungen, die der Heilige der Frau v. Ch. gibt, zeigen neben den Einflüssen moderner Frömmigkeit vielfach noch das Festhalten an der alten Tradition in Form und Inhalt. Das gab auch dem Orden der Heimsuchung sein Gepräge, der nach der Intention des Heiligen vornehmlich ein Orden der Beschauung sein sollte (vgl. S. 219 f.). Für die Geschichte des Beichtgeheimnisses ist bedeutsam: Sie (Madame de Cornillon) ist wirklich sehr gut, wie ich bei ihrer Jahresbeichte sah, die sie vor einigen Tagen mit großer Andacht ablegte (S. 329). [619]

H. Ellinger, *Angelus Silesius* (Breslau 1927). Eine wesentliche Förderung der Ang. Sil.-Forschung, die vom lit. Standpunkt interessant ist, weil in ihr das Verhältnis von Mystik und kirchl.-kultischer Frömmigkeit vielfach berührt wird. Es scheint auf dem Standpunkt zu stehen, daß beides sich ausschließe. Doch hat H. Hoffmann in einem wertvollen Aufsatz *Altes und Neues von Angelus Silesius* (Die Unterhaltung. Sonntagsbeilage der Schles. Volksztg. 59 [1927] Nr. 28) gezeigt, daß nach Ausweis der leider nur in geringer Zahl vorliegenden Stellen des *Libellus desideriorum Joannis Amati* „Schefflers mystische Fruchtbarkeit durch sein kath. Leben und polem.-apologetisches Wirken nicht erstickt worden und daß der Polemiker den Mystiker in ihm nicht erschlagen habe“. In seiner priesterlichen Tätigkeit, die in die Zeit der kathol. Gegenreformation in Schlesien fällt, hat Sch. vor allem die kirchl. Andachtsformen gepflegt und sich in hervorragender Weise an der Wiederbelebung der Prozessionen und Wallfahrten beteiligt, die man für ein besonders geeignetes Mittel zur Weckung des religiösen Lebens hielt. Man denkt unwillkürlich an die gleiche Erscheinung bei Gregor I. und Sixtus V. (Stationsfeiern mit den Prozessionen). E. gibt gute Hinweise auf die das lit. Leben in der schles. Hauptstadt behandelnde Literatur. Im Anschluß an sein Buch wünschte man eine grundlegende Arbeit über die historisch nachweisbaren Beziehungen zwischen objektivem Mysterium und subjektiver Mystik. [620]

Keil, *Der Dichter und Humanist Mathias Agricius von Wittlich (1545—1613)* (Trierer Zeitschrift 2 [1927] 141—155). Zu den Schriften des Agricius zählen die *Fasti Trevirenses* (Trier 1587), eine Art Proprium Trevirense. Sie bieten nämlich 61 poetische Lebensbeschreibungen von Heiligen, die im Trierer Land gelebt haben, und zwar kalendarisch in der Reihenfolge der Monate. 15 dieser Heiligen sind heute vergessen; der Kult der hl. Edeltrudis sollte, wie K. meint, wieder aufgenommen werden. A. Schn. [621]

L. Frois S. J., *Die Geschichte Japans (1549—1578). Nach der Handschrift der Ajudabil. in Lissabon übers. und kommentiert von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch.* (1. Lfrg. Leipzig 1926) berichtet über häufigen, vielfach wöchentlichen Sakramentenempfang der Neubekehrten, Feier der Fastenzeit (viel Predigten), Karwoche, Ostern, Weihnacht. In der Karwoche wird das S. S. eingeschlossen, viele Geißelungen in der Kirche. Ein Pater liest manchmal die Messe knieend; zur Zeit der 7 kanonischen Horen wird in einer Niederlassung ein Glockenzeichen gegeben, worauf sich alle in der Kapelle versammeln, ein Knabe eine Stelle aus der Leidensgeschichte Jesu vorliest und alle gemeinsam 5 Pater und Ave zu Ehren des Leidens Jesu beten; diese Sitte bürgerte sich für viele Jahre in der betr. Gegend ein. Besonders wurde die Totenliturgie gepflegt, weil diese auf die Japaner Eindruck machte; so zelebrierte ein Pater im November täglich ein Requiem mit Responsorien an der

Tumba. Oft ist von Krankenbesuchen und -heilungen unter Anwendung von Weihwasser die Rede, merkwürdigerweise wird die hl. Ölung nie ausdrücklich erwähnt. [622]

A. Sturm O. S. B., *Eine Pastoralinstruktion für bayrische Benediktinermisionäre aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges*. (Ben. Mtschr. 8 [1926] 357—365). Die „zur Bekehrung der Irrgläubigen in der Pfalz“ entsandten Missionare werden angewiesen, sich bei den Zeremonien und der Sakramentenspendung nach den Nachbarpfarreien zu richten, da die „einfachen Leute nichts mehr als die Ungleichheit in diesen Dingen“ beunruhige; auch sollten sie mindestens zu zweien zusammenwohnen und womöglich ihr Brevier gemeinsam beten. [623]

P. Volk, O. S. B., *Ein bedeutsamer Reformvorschlag für das Benediktinerbrevier* (Ben. Mtschr. 8 [1926] 441—451). Im Laufe des 16. Jh. hatten die einzelnen Benediktiner-Kongregationen ihre Breviere drucken lassen; auch die Schweizer Kongregation plante einen allen neuen Anforderungen entsprechenden Druck. Der zur Vorbereitung nach St. Gallen entsandte Weingartener Mönch Christophorus Emhardt arbeitete bei dieser Gelegenheit einen Reformvorschlag aus, den V. im vorliegenden Aufsatz mit unwesentlichen Kürzungen abdruckt. Den in 20 Abschnitten zusammengestellten Einzelvorschlägen geht ein allgemeiner Teil voraus, in dem die Notwendigkeit einer Reform ernstlich betont und begründet wird und der Weg gewiesen wird, vorhandene Schwierigkeiten (Anschaffung neuer Bücher) zu beseitigen. Als Hauptgrund für die Reform wird der Mangel jeglicher Einheitlichkeit im Officium der einzelnen bened. Kongreg. angeführt. Um zu einer Gleichförmigkeit zu kommen, soll man sich überall an das röm. Brevier Pius' V. anschließen, wo die Regel nicht ausdrücklich anders bestimmt. Auch die Möglichkeit einer anderen Psalmverteilung als der vom hl. Benedikt bestimmten wird hervorgehoben. Für den Kalender, der nur 4 benedikt. Heilige (Benedikt, Maurus, Plazidus, Scholastika) und ein Fest aller Ordensheiligen nach dem Vorbild der span. Kongr. beibehält, wird ebenfalls der röm. als maßgebend anerkannt. Daneben können die einzelnen Abteien dem Hl. Stuhl ihre Eigenfeste zur Approbation vorlegen. Bei der Reform ist Rücksicht zu nehmen auf die Mentalität der Zeit; sie „ist gelehrt, streng im Urteil, sucht in allem nach wissenschaftlich Begründetem...“ Ein nach diesen Grundsätzen zusammengestelltes hsl. Exemplar wurde nach Rom zur Approbation gesandt und 1608 approbiert. 1611 wurde seine Annahme dem ganzen Orden gestattet. Indessen erhielt die Angelegenheit dadurch eine andere Wendung, daß zu dieser Zeit aus den verschiedenen Benediktinerkongreg. dem hl. Stuhl auch andere Reformentwürfe vorgelegt wurden, so daß sich die Ritenkongregation veranlaßt sah, nur ein Benediktinerbrev. drucken zu lassen. Die Frage, welchen Entwurf man zugrunde legen sollte, war schwer zu entscheiden; indessen einigte man sich nach langwierigen Verhandlungen am 4. VII. 1612 auf das von Emhardt zusammengestellte St. Galler Brevier, für das auch Kardinal Bellarmin eingetreten war. Es war 1612 in Venedig gedruckt und wurde dann mit unwesentlichen Änderungen 1613 in Rom gedruckt als *Breviarium Monasticum Pauli V. P. M. auctoritate recognitum*. Die Erlaubnis zu seinem allgemeinen Gebrauch, die der Papst 1612 in eigenem Breve ausgesprochen hatte, wurde 1616 durch ein Dekret der Ritenkongregation zum Befehl. Durch diese Darstellung werden die Angaben v. S. B ä u m e r, *Gesch. des Breviers* (1895) 501 berichtigt. P. Emhardt ist demnach der Vater des modernen Benediktinerbrev.; an seinem 1606 verfaßten, 1612 gedruckten Entwurf wurden nur Kleinigkeiten geändert; so wurden die *preces* und das *Canticum Simeonis* des röm. Brev. fortgelassen. Der kleine Aufsatz bietet ein interessantes Bild aus der Brevierreform jener Zeit, in der die St. Gallener Richtung eine sehr zentralistische Tendenz zeigte; wie weit das bei den Entwürfen der anderen Kongregationen der Fall war, worin der entscheidende Grund lag, daß gerade der St. Galler Entwurf den Sieg davontrug, sind sehr bedeutsame Fragen, die V. offen läßt. Im Interesse der Erforschung des liturg. Geistes jener Zeit würden wir dankbar sein, wenn er auf diese Fragen in seiner Arbeit *Zur Gesch. des Bursfelder Brev.*, die demnächst erscheinen soll, näher eingehe. [624]

N. v. Lutterotti O. S. B., *Abt Dominikus Geyer von Größau* (1696—1726) (Schles. Pastoralbl. 46 [1926] 129—132, 145—150, 161—165). Der Zisterzienserabt G. hielt sein Kloster in den Tagen des lebenslustigen Barock im streng konservativen Geist der alten Zeit, zeigte, was für jene Zeit verhältnismäßig selten sein dürfte, ausgesprochene Vorliebe für den Choralgesang, präsiidierte stets dem Chorgebet. Anna-verehrung. [625]

A. Schüller, *Die Elberfelder Jesuitenmission und ihre Katechismusedramen* (1658—1773) (Bonner Ztschr. f. Theol. und Seels. 4 [1927] 134—154) schildert die religiösen Verhältnisse im Bergischen Lande; bes. Elberfeld in dieser Zeit; Aufkommen pietistischer Strömungen, Tätigkeit der Jesuiten in Wiederherstellung und Ausbau des Diasporagottesdienstes. Als Dauerfrucht der großen Elberfelder Mission von 1764 wird angegeben: bei der Frühmesse wurde das Morgengebet, das Vorbeten des Rosenkranzes sowie andere deutsche Gebete und Gesänge eingeführt. Mit Recht weist Sch. darauf hin, daß die Jesuitenvolksmission im 18. Jh. auf die Ausgestaltung und Einbürgerung der Stillmesse mit deutschem Volksgebet und Volks-gesang einen starken Einfluß ausübten. Fronleichnamsfest mit großer Prozession und gelegentlichen Polemiken gegen die häretische Sakramentsauffassung. Ausgestaltung der Erstkommunion der Kinder. Jesuitische Devotionen. Krippen- und Passions-darstellungen zu Weihnachten bzw. Ostern mit entsprechenden Dialogen. Ignatius als Hauptpatron gegen dämonische Einflüsse; Bilder und Gürtel, die an seiner in Köln aufbewahrten Sutane angerührt waren, waren beim Volk geschätzt, ähnlich das Aloysiusmehl als Mittel gegen teuflische Einflüsse besonders bei Geburten. Vgl. die f. Nr. [626]

A. Schüller, *Die Verehrung des hl. Aloisius in Rheinland-Westfalen* (1726—1776) (Pastor Bonus 38 [1927] 351—363). Von den vielen Einzelheiten seien genannt die prunkvollen Festgottesdienste, Prozessionen, szenischen Aufführungen in den Kirchen zu Ehren des hl. A.; der Gebrauch von Aloisiuswasser, -mehl und -öl zu Heil-zwecken, namentlich für Schwangere; die Einführung und Verbreitung der 6 alois-ianischen Sonntage, die den Sakramentenempfang förderten. Bedenkt man in-dessen, daß es neben den 6 aloisianischen noch 10 ignatianische Sonntage gab, die wahrscheinlich ebenso intensiv gepflegt wurden — in den größeren Jesuitennieder-lassungen war in der 2. Hälfte des 18. Jh. für den Aloisiuskult ein eigener Pater bestellt —, daß also 16 Sonntage im wesentlichen dem besonderen Kult eines Heiligen gewidmet waren, so wird man verstehen, daß der eigentliche Gedanke der Sonntags-feier darunter leiden mußte, ganz zu schweigen von der Idee des Kirchenjahres. Zur *devotio aloysiana* vgl. auch A. Schüller, *Die katech. Unternehmungen des Koblenz. Jesuitenkollegs im 18. Jh.* (Pastor bon. 37 [1926] 348—358). [627/8]

J. Schweizer O. S. B., *Beicht und Kommunion der Kinder in Rom vor 200 Jahren*. (Katechet. Blätt. 27 [1926] 354—357) erinnert an eine *instructio* Benedikts XIII. von 1725, die Bestimmungen über das Alter und die vorbereitende Unter-weisung der Kinder trifft. [629]

A. Rüffler, *Die Pressezensur und Zedlers Universalexikon im vorpfeußischen Breslau* (Schles. Geschichtsblätter 1927, 63—66). Der 1739 in Leipzig erschienene Bd. 20 des Lex. enthielt einen Artikel über die Messe, der bei den Katholiken Anstoß erregte. Ein Dekret des Oberamtes in der Breslauer Zeitung verlangte von den Ver-legern baldige Abstellung und Remedierung bei Strafe der Konfiszierung. Zedler in Leipzig reagierte nicht darauf, wohl aber ließ das Breslauer Oberamt bei dem Bres-lauer Buchdrucker J. J. Korn gereinigte Einschiebebogen drucken, die die Abnehmer des Lex. zu beziehen und nach Vernichtung der ursprünglichen Bogen dem Werk ein-zuverleihen hatten. Die kath. Kreise kamen dem nach, wie alte Klosterexemplare beweisen, die Evangel. nicht. [630]

(Wilh.) Felten, *Dem Andenken einiger Siegburger Minoriten*. (Heimatblätter des Siebkreises 2 [1926] 75—80). U. a. Notizen aus der selten gewordenen Schrift *Siegburgische Heiligtum* (1750) des Minoriten Raymundus Sebastiani mit Beschreibung der im März jenes Jahres erfolgten feierlichen Rückführung der Siegburger Schreine

von Köln in die Stadt des hl. Anno. Seitdem bis zum Untergang der Abtei jährlich vom 3. bis 5. Fastensonntag Reliquienfest. Verzeichnis der besonderen Einzelfesttage der Abtei wie Erhebung St. Benigni (17. II.), Wei hung St. Annonis (3. III.), Erhebung St. Innozentii (17. VI.) und der übrigen Patronatsgedächtnisse. A. Schn. [631]

Placidus Hülster, O. Cist., *Zwei Handschriften der alten St. Michaels-Abtei zu Siegburg* (Heimatblätter des Siegbereichs 2 [1926] 80—82). Es handelt sich einmal um hsl. Antiphonale der Siegburger Abtei in der Altertumssammlung der Zisterzienserabtei Marienstatt: *Antiphonale Diurnum juxta Breviarium Monasticum Pauli V. P. M. auctoritate nuper recognitum, pro omnibus sub regula sanctissimi Patris Benedicti militantibus, Ad Chorum Siegburgensem pertinens*. Wunderschöne mit bunten Blatt- und Phantasieornamenten geschmückte Initialen. Die Hs. wurde 1763 von dem Kapitular der Siegburger Prälatur Freiherrn von Zandt dem damaligen Abt gewidmet. Der nämliche von Zandt fertigte zwischen 1772 und 87 eine 2., heute für die Siegburger Abtei wiedergewonnene Hs.: Ein *Missale Romano-Monasticum*, das *Introitus* und *Alleluja* bzw. *Traktus* der einzelnen Messen enthält, nur für *Feria IV. Cinerum* und *Hebdomada sancta* auch *Offertorium* und *Communio*, endlich auch eigene Sequenzen. Mit bunten Blumen ausgeschmückte Initialen. H. würdigt Zandt als einen geschickten und tüchtigen Buchkünstler. A. Schn. [632]

Edouard Gouraud, *La cérémonie du lavement des pieds le Jeudi Saint en l'église des Cordeliers de Tours* (Bulletin de la Société archéologique de Touraine 23 [1926—27] 35). Bis 1790 begaben sich die Behörden der Stadt Tours in diese Kirche und wohnten dem Mandatum bei. L. G. [633]

J. Hofer C. ss. R., *Zur Geschichte des Toleranzpatentes Kaiser Josephs II. in Tirol* (Hist. Jhb. 47 [1927] 500—525). Im Kampf gegen das am 13. X. 1781 erlassene Toleranzpatent betonte die ständische Vertretung Tirols die große Bedeutung der Einheit des Gottesdienstes; die bisch. Ordinariate nahmen dagegen den Erlaß widerstandslos zur Kenntnis, mit Ausnahme des Brixener Bischofs Joseph von Spaur, der sich ebenfalls dagegen wehrte, obwohl sonst „die Abstellung sog. Mißbräuche (wie Portiunkula-Ablaß, Generalabsolution, Hl. Orden, Herz Jesu-Bruderschaften) seine volle Zustimmung fand“. Geheime Akatholiken empfangen die Sakramente zum Schein. Beerdigung von Akatholiken durch kath. Priester auf Anordnung der Regierung. [634]

H. S. Squirrell, *Baroque Art* (The Dublin Review 90 [1927] 40—52). Die italien. Renaissance hat Großartiges geleistet, versank aber im 16. Jh. allmählich im Formalismus, indem sie das tote Heidentum der alten Zeit wieder lebendig machen wollte. Selbst Raffael wurde in gewissem Sinne Sklave des Stiles und verlor seine christl. Seele in heidn. Idealen. Das Konzil von Trient brachte die ersehnte religiöse Reform, die durch die damals und in den folgenden Jh. auftretenden großen Heiligen: Ignatius von Loyola, Johannes vom Kreuz, Theresia, Philipp Neri, Franz von Sales u. a. mächtig gefördert wurde. Das Wiedererwachen des kathol. Geistes fand seinen Ausdruck im Barock. Vater des Barockstiles ist Michelangelo; sein jüngster Vertreter ist Tiepolo. Die Barockkunst wurde besonders in Italien und Süddeutschland heimisch, während sie in England nicht festen Fuß fassen konnte. Der Barockstil atmet festliche Freude; er ist das materialisierte Oster-Alleluja der Kirche. Während die Gotik mehr die Idee des Transzendentalen zum Ausdruck bringt, versinnbildet die Barockkunst den Gedanken: Gott mit uns. Sie liebt es, auf Bergen und Hügeln ihre Kirchen zu bauen (z. B. Melk über der Donau, Madonna di S. Luca bei Bologna, Maria Plain bei Salzburg). In Österreich allein schuf sie zwischen 1618—1759 nicht weniger als 95 Wallfahrtskirchen. Eine ihrer letzten Schöpfungen ist Weingarten mit seinem großartigen Plane. Ein Hauptelement des Barock ist die Kuppel; doch kommt diese nicht ausschließlich zur Verwendung. Die Kirche S. Ivo in Rom, von Borromini erbaut, hat einen spiralförmigen Oberbau; eine ähnliche Form zeigt der Turm von S. Gregorio in Messina (erbaut von Guarini). Die Giralda in Sevilla, in ihrer unteren Hälfte maurisch, endet in Barock. Die Pfarrkirchen in Oberbayern haben meist merkwürdige Turmkuppen, die einer Rübe ähnlich sehen. Weil die Barockkirchen oft auf Höhen erbaut wurden, so besteht

der Zugang zu ihnen mitunter in einer mächtigen Treppenanlage; berühmt ist die Treppe, die zur Madonna di S. Luca bei Bologna hinaufführt, mit ihren 666 Arkaden. Die Barockkunst liebt die Stuckornamentik, die Kurven, überhaupt weiche Formen. Carlo Dolci, Guido Reni, Sassoferato gingen hierin fast zu weit; ihre Werke streifen schon etwas an das Sinnliche. Das Innere der Barockkirche ist von Licht durchflutet; sie eignet sich weniger für die Liturgie der Kirche. Ostern mit seiner Festesfreude kann man in ihr feiern, aber nicht den Karfreitag. Das Gleiche gilt aber auch von der Spätgotik.

H. H. [635]

H. W. Beyer, *Die Religion Michelangelos* (Arbeiten z. Kirchengesch. hg. von K. Holl u. H. Lietzmann 5. Bonn 1926). Auf Grund der Briefe M.s muß der Verf. feststellen, daß „M. sein ganzes Leben hindurch ein frommer Mensch gewesen ist und das durchaus im Sinne seiner Zeit und seiner Kirche“, der auch an die Kraft des Gebetes und der Sakramente glaubte und dessen Frömmigkeit sich nach außen hin in den von der Kirche vorgeschriebenen Formen betätigte; alles das hat M. „aus ehrlichstem Gefühl heraus“ getan. Demgegenüber konstruiert der Verf. dann aus den Dichtungen, Gemälden und Skulpturen eine Religion M.s, die in wesentlichen Zügen den Auffassungen Luthers, ja der modernen „Theologie der Krisis“ entspricht und darum der kath. Frömmigkeit entgegengesetzt wird. Daß die in Werken M.s sich dokumentierende Frömmigkeitshaltung sachlich auch auf Grund des Sakramentsglaubens möglich ist („Nur Gotteskraft kann Menschenlos verwandeln“), sieht der Verf. deswegen nicht, weil seine theologischen Auffassungen von der Rechtfertigung, vom absolut jenseitigen Gott ihm den Blick für das Wesen der katholischen Liturgie versperren; die seinsmäßige Eingliederung in das Leben Gottes sind ihm „philosophisch-mystische Stadien“ ähnlich denen des Platonismus. Andererseits wird man dem Verf. Recht geben müssen, wenn er die von M. Spahn (*M. u. die sixt. Kap.* 1907) vertretene Auffassung, der Kultus der Kirche habe die größten schöpferischen Kräfte in M. entbunden und der Plan der Deckenmalereien der sixt. Kapelle sei unter dem Einfluß einer 1508 erlebten Karsamstagsliturgie entworfen worden, ablehnt, obwohl die Beziehungen zwischen manchen Deckengemälden und Stücken der Karsamstagslit. durchaus nicht so gesucht sind (z. B. Sintflut), wie der Verf. meint. Zum Ganzen vgl. K. Brandi, *M.s künstlerische und relig. Entwicklung* (Kultur- und Universalgeschichte. Festschrift für W. Goetz [Leipzig 1927] 183—200), nach dem M. „nichts weniger als protestantisch, sondern auch auf diesem Gebiete (der Religion) einer der großen Genien der Gegenreformation“ ist. [636/7]

R. Grosche, *Der kath. Rubens* (Hochland 24 [1926/27] 253—262) hat für die Lit.gesch. insofern Bedeutung, als die relig. Mentalität des 17. Jh. dahin bestimmt wird, daß die Kirche sich ganz weltoffen zeigte und die Renaissance zu verchristlichen bestrebt war. Der neue Zug in der Frömmigkeit dieser Zeit, der durch die Reformation bedingt war, zeigte sich in einem relig. Schwung, einer ungeahnten Bewegtheit und Ergriffenheit der Seele, einer bewußten Hinlenkung auf das Wesentliche (z. B. die Eucharistie) und in einem durchaus positiv zu bewertenden Aktivismus. Rubens sei in seiner Ganzheit — auch wo er im Reich des Eros und des Heidentums schafft — bester Exponent dieser wahrhaft kath. Haltung. „Auch die sinnl. Welt ist dem R. einbegriffen in die Erlösung, weil das Wort Fleisch geworden ist. Diese vielverschriene Sinnlichkeit des R. ist alles andere als ein Abfall von einer kath. Haltung; sie ist vielmehr die Bewährung dieser Haltung, deren Vorbild die Fleischwerdung des Wortes und die sinnlich-sakramentale Vermittlung der Gnade ist, im eigenen persönlichen Leben.“ Bei voller Anerkennung des in dieser Geisteshaltung vorhandenen richtigen Ansatzes wird man doch zur Ergänzung grundsätzlich daran erinnern müssen, daß die Fleischwerdung des Wortes im Sinne des Katholizismus nur der Anfang der Vergöttlichung (Vergeistigung, Verklärung) des Fleisches ist, daß darum der Katholiz. nicht eine schlechthinnige Bejahung des Fleisches und der Sinnlichkeit kennt; und praktisch wird man dann die Frage aufwerfen müssen, ob der Barock wirklich die relig. Kraft hatte, diesen seinen richtigen Ansatz auch richtig durchzuführen. Ich möchte diese Frage auch für R. verneinen

(ob Gr. sie völlig bejaht, ist nicht recht ersichtlich), trotzdem R. jeden Morgen zur Messe ging. Man wird vielmehr im Hinblick auf den bald danach anhebenden Rationalismus und Materialismus sagen müssen, daß sich allmählich gerade die kirchl. Barockkreise der Erdhaftigkeit nicht erwehren konnten; vielleicht liegt der Grund dafür in dem Umstand, daß von Anfang dieser Bewegung an der Versuch der Verchristlichung der Welt mehr mit den unzulänglichen Mitteln eines religiösen menschlichen Aktivismus und weniger mit den in der Liturgie wirksamen objektiven pneumatischen Kräften unternommen wurde. [638]

H. Loewe, Friedrich Thiersch. Ein Humanistenleben im Rahmen der Geistesgeschichte seiner Zeit. I. Zeit des Reifens. (München und Berlin 1925). Diese wertvolle Biographie wird durch die breite Grundlage, auf der sie sich aufbaut und durch die stetige Verbindung des Einzelnen mit der Gesamtgeisteshaltung der Umgebung und der Epoche zu einer Geistesgeschichte Bayerns (und damit eines wichtigen Teils Deutschlands) im Zeitalter der späten Aufklärung, der Romantik und des Neumanismus. Vgl. schon die reichhaltige Übersicht über die benützte Literatur, wo leider Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik* noch fehlen muß. Aus der Gesamtgeisteshaltung ergibt sich für uns aber stets auch ein Faktor zur Beurteilung des Verhältnisses zwischen den Gläubigen und der Liturgie. Daher ist dieses Werk auch für uns von besonderer Wichtigkeit. Speziell ist von uns berührenden Fragen die Rede z. B. auf S. 64, wo einige z. T. sehr merkwürdige Nachrichten über Andachten und Frömmigkeitsformen der damaligen Münchener Geistlichkeit und Bürger im „reaktionären“ Regierungsabschnitt des Kurfürsten Karl Theodor stehen. Sie bedürften freilich nach ihrer genetischen Seite hin noch der Ergänzung und Fundierung. Im allgemeinen aber ist das Buch für jede Art geistesgeschichtlicher Arbeit aus jener Epoche unentbehrlich. A. M. [639]

Liturgiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

Von Urbanus B o m m O. S. B.

Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth (München 1927). Der 60. Geburtstag K. Muths und der Beginn des 25. Jahrg. des „Hochland“ waren der Anlaß für die 18 unter dem obigen Titel vereinigten Aufsätze, die, wenn auch nicht gleichwertig und zuweilen anfechtbar, doch alle mehr oder weniger tiefgehend in die Probleme einführen, die sich aus dem Sichfliehen und Sichsuchen der kath. Kirche und der deutschen Kultur im 19. und 20. Jh. ergeben. Bei der inneren Entwicklung der Kirche wird naturgemäß auch die sog. liturgische Bewegung öfters berührt, u. zw. in einer Weise, die die Bewegung in die große Zeitgeschichte und in das Wirken der Providenz hineinstellt. Ph. Funk, *Der Gang des geistigen Lebens im katholischen Deutschland unserer Generation* (77—126) schreibt S. 101 f. von Pius X.: „In einem sehr wesentlichen Punkte ging der edle, schlichte Geist auf Petri Thron selbst auf ein Hauptdesiderat der Reformbewegung ein: in der immer noch nicht in ihrer Tragweite ganz und überall begriffenen und noch nicht ganz in den Willen aller Gläubigen aufgenommenen Reform des Gebetslebens durch die Wiederbloßlegung des verschütteten Kirchenjahres in seinem alten, frühmittelalterlichen Bau, dadurch daß die Grundidee des Kirchenjahres und seine festen Träger, die Sonntage, in ihren Rechten wiederhergestellt wurden, durch die Reform von Meßbuch und Brevier und die Einladung zu aktiver Teilnahme an der Eucharistie in ihrem alten Sinne. Dadurch, daß Pius X. riet, nicht „in der Messe“, sondern „die Messe“ zu beten und die Kommunion in der Messe, nicht privat, zu empfangen, hat er eine Reformation eingeleitet, die in ihrer fundamentalen

Bedeutung erst erkannt werden wird, wenn sie endlich einmal durchgeführt ist. Das Zeitalter der Gegenreformation, in dem das 19. Jh. noch lag, war nicht reif für sie. Es steckte zu sehr im Kapellenwesen des spätgotischen Mittelalters. Es hatte die Gemeinde und Gemeinschaft aus dem Gefühl verloren und sah nur noch das Individuum, in ähnlicher Befangenheit wie die Reformatoren begriffen, nur daß es die dogmatische Wahrheit im Gegensatz zu Luther und Calvin noch theoretisch festhielt. Richtung des religiösen Lebens auf die Hauptsache, richtige Rangordnung seiner Werte und Mittel, Einstellung auf Wesentliches, Grundlegendes, auf Gottes Offenbarung und Christi Erlösung... das waren die ersten Bedürfnisse und Ziele der besseren und ernsteren Reformbewegung. Menschlich gesprochen, kam Pius X. und kamen die Gedanken der Laacher Mönche und ihres Abtes Ildephons Herwegen und Romano Guardinis zu spät. Zwanzig Jahre früher hätten sie vielleicht die Verirrungen des Reformkatholizismus verhindert.“ S. 124 f.: „Das, was man liturgische Bewegung nennt, ist keine Mode, ist eine ernste, tiefgreifende Neuorientierung. Unkirchliches ist da nicht dabei, nicht einmal in gefährlicher Nähe. Was sich dagegen sperrt, ist Unverstand und Trägheit, Sentimentalität, falsche Icheinstellung, Mangel an Gemeinschaftsgefühl. Die Gemeinde muß wieder als natürlicher Rahmen der religiösen Betätigung begriffen werden. Die Gemeinschaft ist allem kirchlichen und sakramentalen Leben unentbehrlich. „Devotion“ hat keinen Selbstzweck. Sie ist in Sackgassen geraten, aus denen sie eben nur an der Hand der Liturgie d. h. der betenden Kirche, zurückfindet. In der betenden Kirche ist alles beschlossen: die lehrende und die streitende. Das heutige Maria Laach als der Vorort der Arbeit für die Wiederherstellung dieser an sich selbstverständlichen Gedanken und Strebungen wird einst in der Geschichte eine Epoche bezeichnen, wie Clugny, Clairvaux, Assisi, wie die Brüder vom gemeinsamen Leben, die Theatinergruppe und die früheste Kompagnia des hl. Ignatius von Loyola. In dieser Erneuerungsbewegung ist etwas im Gange, was nur langsam reift, sich aber nicht mehr aufhalten läßt. Es sind Grundkräfte aus dem Innersten der Kirche selbst, die hier eingesetzt haben.“ Mit Recht weist F. S. 117 auf die Bedeutung der „ernsthaften wissenschaftlichen und denkerischen Arbeit“, der „stillen methodischen Bemühung“ für das Wiederaufleben kathol. Erbgüter hin. — Ausschließlich liturg. Fragen ist gewidmet der Aufsatz von Anton Mayer-Pfannholz, *Liturgie und Laientum* (225—240), der auch „das Neuerwachen des Geistes der Liturgie“ als einen „Teilprozeß innerhalb der Gesamtentwicklung, in der sich der heutige Katholizismus seine Stellung zu Kultur und Kirche errungen und geklärt hat“, darstellt; die „liturg. Bewegung“ setzte ein, „als der Katholizismus des 19. Jahrhunderts aus der Defensive seiner organisatorisch-juridischen Stellung innerhalb der neuzeitlichen Welt heraustreten und sich des eigentlichen inneren Organismus wieder bewußt werden konnte“; sie „zeigte dem sich aus akzidentellen Bindungen ablösenden katholischen Laientum eine uralt-wesentliche Bindung, die kultisch-mystische Gemeinschaft mit der Kirche, das innerste sentire cum ecclesia“; sie erschloß das innerste Wesen der Kirche „im sakramental-liturgischen Leben, in der kultischen Mysterienhandlung“, deren Bedeutung für Persönlichkeit und Gemeinschaft geschildert wird. Es folgt eine kurze Würdigung der Hauptträger der liturg. Erneuerung, ihres jetzigen Standes und ihrer Hoffnungen: „der Frühling blüht — es wird die Zeit der Früchte kommen“. — Ein großer Teil der andern Aufsätze wirft ebenfalls von verschiedenen Seiten her Licht auf die sich in der liturg. Erneuerung offenbarende Geistesbewegung.

O. C. [640]

Jos. Kramp S. J., *Meßgebräuche der Gläubigen in den außerdeutschen Ländern* (St. d. Zt. 57 [1927] 352—367). Nachdem Verf. im 56. Jahrg. der „St. d. Zt.“ (56 [1926] 206—223; vgl. Jb. 6 Nr. 603) die Meßgebräuche der Gläubigen deutscher Zunge in der Neuzeit, hauptsächlich im 16. Jh. und in der Gegenwart, behandelt hat, widmet er vorliegende Arbeit den Meßgebräuchen in den außerdeutschen Ländern römischer Liturgie, und zwar lediglich, soweit sie heute beobachtet

werden. Ein reiches Material (briefliche Mitteilungen aus über 100 Diözesen) wird in gedrängter Kürze zusammengefaßt. Auffallend ist, daß bei keinem einzigen Teile der Messe überall die gleichen Gewohnheiten herrschen, wenn auch die Elemente des äußeren Verhaltens (Stehen, Knien, Sitzen, Sichbekreuzen usw.) weitverbreitet sind und so gering sie auch an Zahl sein mögen. — Zunächst wird in einer allgemeinen Übersicht über die Länder das Stehen, Knien und Sitzen nach der Reihenfolge der einzelnen Meßteile behandelt (S. 354—357). Es folgt eine Einzelbeschreibung der Gebräuche nach Ländern angeordnet. 27 Länder werden aufgeführt: Holland, Belgien, England-Irland, Dänemark, Litauen, Polen, Jugoslawien, Ungarn, Rumänien, Italien, Malta, Sizilien, Spanien, Portugal, Frankreich, Kanada, Vereinigte Staaten, Mexiko, Nikaragua, Panama, Kolumbien, Brasilien, Madagaskar, Vorderindien, China, Japan, Australien. Die Beobachtung erstreckt sich vor allem auf die Anteilnahme der Gläubigen an der Messe (ob Privatgebet oder Teilnahme am liturgischen Gebet, ev. am Choralgesang), Verhalten bei der Wandlung und bei den anderen Teilen der Messe (Knien, Stehen usw.), Opfergang und andere Einzelgebräuche. Das Resumé hebt hervor, daß wir in Deutschland aus den Gewohnheiten der außerdeutschen Länder manches lernen können, was Anpassung an Gang und Inhalt der Liturgie betrifft. — Eine Anmerkung auf S. 353 stellt „auf Grund eingehender Erkundigungen“ fest, daß das oft zitierte Wort: „Ihr sollt nicht in der Messe beten, ihr sollt die Messe beten“ in dieser Prägung nicht von Pius X. stammt, obschon es sicher seinen oft ausgesprochenen Intentionen entspricht. [641]

G. Reitz, *Läute-Ordnung aus der Franzosenzeit vor hundert Jahren* (Mittelrhein. Geschichtsblätter 6 [1926] Nr. 12). Deutsche Wiedergabe der Läuteordnung des Aachener Bischofs Berdolet vom 4. Juni 1806. Verbot des Läutens zur Nachtzeit (außer der Christnacht) und bei Epidemien, im übrigen genaue Vorschriften, u. a. auch Läuten bei öffentlichen Versehngängen. A. Schn. [642]

W. Wühr, *Aufklärung und Romantik im Spiegel eines bayer. Verlares. Zum 100. Todestag von Joh. Esaias v. Seidel* (Sulzbach 1927). Der durch J. E. v. Seidel zu Sulzbach i. Obpf. gegründete (prot.) Verlag war lange Zeit ein Brennpunkt der geistigen Bestrebungen und Kämpfe jener Epoche. Der Begründer stand mit sehr vielen führenden Geistern der Tage, auch auf religiösem und kath. Gebiete, in engster Fühlung (Weiller, Sailer, Wittmann u. a.). Vor allem half er auch dem Marburger kath. Theologen Leander van Eß, dem Stifter des irenisch-interkonfessionellen „Christlichen Bruderbundes“, beim Druck der liturg. Schriften und wollte ihn als Nachfolger des V. A. Winter nach Landshut bringen. Sambuga und Sailer wollten — im Gegensatz zu Eß — die lateinische Liturgie behalten wissen (S. 41 f.). A. M. [643]

M. Spindler, *Joseph Anton Sambuga und die Jugendentwicklung König Ludwigs I.* (Aichach 1927). Die Arbeit bietet einen trefflichen Einblick in die Zeit der kirchl. Aufklärung und in das Denken eines ernsten, die Schäden der Zeit, aber auch ihre positiven Kräfte erkennenden Priesters. Auch auf die Liturgie wird an mehr als einer Stelle Bezug genommen, insbesondere S. 24 ff., wo von dem damaligen Zustand der kirchl. Frömmigkeit in der Pfarrei S.s und seinen Gegenbestrebungen die Rede ist. Wichtiger aber, auch für uns, ist der ganze Geist, der aus diesem Leben und Streben spricht. A. M. [644]

A. Schnütgen, *Das Allgemeine Jubiläum von 1825/26, die preußischen Staatsbehörden und die rheinpreußischen Bischöfe* (Beiträge zur Ära des Kölner Erzbischofs Graf Spiegel, I) (Annalen des hist. Vereins f. d. Niederrhein, Heft 110 [1927] 1—59). Die Aufnahme der extensio jubilaei auf die Jahre 1826 und 1827, speziell bei der preuß. Regierung einerseits, den rheinpreuß. Bischöfen (Köln, Trier, Münster, speziell den beiden ersten) andererseits. Anfangs gegnerische Stellung der Bischöfe. Hinausschieben der Bekanntmachung der päpstl. Bulle und Enzyklika von seiten der Regierung und der Bischöfe. Bestreben der

Bischöfe, die Feier in möglichst unauffälligem und einfachem Rahmen zu halten; Verhandlungen mit dem Ministerium, dessen Wünsche in gleicher Richtung gehen. Die endgültigen Entscheidungen über Dauer und Form der Feier in den einzelnen Diözesen (S. 50 ff.). Die schließliche allgemeine und tiefe Wirkung des Jubiläums und seine Begehung „im Geiste wahrer Frömmigkeit“. Die große Kölner Jubiläumsprozession vom 10. Sept. 1826 mit über 20 000 Teilnehmern. Das Jubiläum als Auftakt der kirchlichen Restaurationsepoche in Rheinpreußen. [645]

Al. Schnütgen, *Die Frage der katholischen Feiertage in Rheinpreußen in der Ära Altenstein* (Histor. Aufsätze Aloys Schulte z. 70. Geburtstag gewidmet [Düsseldorf 1927] 264—277). In erster Linie bewegt sich diese Untersuchung um die Frage: Wie ist es insbesondere in den preußischen Rheinlanden erstmalig zu der Unterscheidung von gesetzlichen und nur kirchlich begangenen Feiertagen gekommen, die nicht erst heute bei uns eine ernste Schwierigkeit für das bürgerliche wie für das religiöse Leben darstellt? Die Antwort lautet: Durch eine Kabinettsordre Friedrich Wilhelms III. von 1832, die ohne vorherige Befragung Roms und der Bischöfe und entgegen dem erst 1829 nach längeren Verhandlungen erzielten staatlich-kirchlichen Einvernehmen in der Feiertagsfrage den spezifisch katholischen Feiertagen außer Allerheiligen die staatliche Wirkung absprach. Einige vom liturgiegeschichtlichen Standpunkt vielleicht nicht ganz unbeachtliche Lichter fallen auch auf die Wertung einzelner Feiertage durch kirchliche Stellen und durch Regierungsbehörden.

A. Schn. [646]

Gerald Ellard S. J., *Pius Tenth and the New Liturgy* (Orate Fratres 1 [1927] 241—246). Die Erlasse über die Reformausgaben der liturgischen Bücher (Graduale 1905, Kyriale 1906, Totenoffizium 1909, Brevier 1911), die Neuordnung der Ritenkongregation (1914), die Erlasse bezüglich der Messe und Kommunion (1905). [647]

Justin McCann, *Maria Laach and the Liturgy* (Blackfriars 8 [1927] 505—513) schildert zuerst in großen Zügen die Wiedergeburt des liturg. Geschmacks und der liturg. Studien und dann besonders, wie wirksam die Abtei Maria Laach der liturg. Sache gedient hat, sowohl in der Praxis, durch ihr Vorbild, die Lehre und Predigt, wie auch in wissenschaftlicher Untersuchung, wobei von den zahlreichen Veröffentlichungen das Jb. bes. hervorgehoben wird.

L. G. [648]

A. Manser O. S. B., *Die Erstlinge der Liturgischen Presse der amerikanischen Benediktinerabtei Collegeville* (Ben. Monatsschr. 9 [1927] 318—320). Berichtet eingehend über die ersten Veröffentlichungen der von St. John's Abbey, Collegeville (Minnesota), begründeten *Liturgical Press*, einer Druckerei, die dem Schrifttum zur Pflege des Gottesdienstes gewidmet ist. Sie gibt zunächst eine Sammlung heraus: *Popular Liturgical Library*, die ihre Reihe mit einer Übersetzung von Dom Lambert Beauduin's *La Piété de l'Église* (*Liturgy: The Life of the Church*) eröffnet. Ferner erscheint eine populäre liturgische Monatsschrift: *Orate Fratres, a Review Devoted to the Liturgical Apostolate*, beginnend mit November 1926 (s. die Nr. 647, 650—52). Eine dritte Reihe von Veröffentlichungen beginnt mit der Ausgabe des römischen *Ordinarium Missae* in latein. und engl. Sprache, bearbeitet und eingeleitet von Cuthbert Goeb O. S. B. unter dem Titel *Offeramus*. [649]

William Busch, *Travel Notes on the Liturgical Movement* (Orate Fratres 1 [1926/27] 50—55, 177—181). Verf., Professor im St. Paul Seminary, Minnesota, seit Jahren durch Studien in Löwen mit den liturg. Bestrebungen in Europa bekannt, bereist Sommer/Herbst 1926 die hauptsächlichsten „liturgischen Zentren“ in England, Belgien, Deutschland. Der Bericht wird zu einer kurzen Darlegung des Standes des „liturgischen Apostolates“ in den betr. Ländern überhaupt. Als englische Zentren werden genannt die Abteien Caldey, Downside, Buckfast, Farnborough. Interesse der katholischen Presse am lit. Apostolat, so seitens der Londoner Zeitschriften *Tablet*, *Universe*, *Catholic Times*. Beschreibung eines Hochamtes in Westminster und einer feierlichen Komplet im Priorat St. John the Evangelist in Bath, bei der Volk und Chor abwechselnd die lateinischen Psalmen singen. I. A.

nur langsamer Fortschritt des Apostolates. — Den größten Umfang und Erfolg hat der Apostolat in Belgien. Er ist hier nicht Angelegenheit nur weniger Gruppen, sondern findet allseitige Mitwirkung bei Bischöfen, Welt- und Ordensklerus, Schulen, Vereinen usw. Diese umfassende Bedeutung verliehen ihm vor allen die Bemühungen des Kard. Mercier. Zentren sind die Abteien St. Andreas in Lophem bei Brügge mit ihrer Zeitschrift *Bulletin Paroissial Liturgique* und Mont César in Löwen, der Ausgangspunkt der jährlichen „*Semaines Liturgiques*“. — In Deutschland besucht der Verf. die Abtei Maria Laach; er nimmt dort an zwei Exerzitienkursen teil, von denen der eine für Priester, der andere für Künstler abgehalten wird. Darlegung des Zweckes und der „Methode“ dieser „liturgischen Exerzitien“. Die Veröffentlichungen der Abtei. Kennzeichnung des deutschen lit. Apostolates: Wissenschaftliche Gründlichkeit und theologisch-philosophische Durchdringung. Besuch bei Jos. Kramp S. J. — Erwähnung der österreich. „Zentren“ Klosterneuburg und Mödling b. Wien. — Besuch Roms. Hochamt und Vesper in St. Paul „vor den Mauern“. [650]

Roger Schoenbechler O. S. B., *The Liturgy and France* (Orate Fratres 1 [1927] 305—308). Der lit. Apostolat in Frankreich, begründet durch Dom Guéranger und die Benediktinerkongregation von Solesmes, als Mittel und Kennzeichen eines allgemein neu erwachenden kirchlichen Lebens. [651]

Donald Attwater T. O. S. D., *The Liturgical Movement in England* (Orate Fratres 1 [1927] 343—345). Von einer „liturg. Bewegung“ in England kann noch keine Rede sein. Bemühungen Einzelner, ohne dauernden Erfolg und ohne weiterreichende Wirkung. Vorbildlich in lit. Dingen die Kathedrale zu Westminster. — Wissenschaftliche Arbeiten, ähnlich denen der anglikanischen gelehrten Gesellschaften (Henry Bradshaw Society u. a.), fehlen auf katholischer Seite. Der „liturgical enthusiasm“ muß noch geweckt werden. [652]

Chr. Caminada, *Die liturgische Bewegung* (Schweiz. Kirchenzeit. 1927, 93—94, 101—102). Zusammenfassung eines Vortrags, gehalten auf einer Priesterkonferenz in Chur am 18. XI. 1926. Will zur geistigen Fühlungnahme mit den lit. Bestrebungen in Deutschland, speziell mit den von Maria Laach ausgehenden, anregen. Gibt einen knappen Überblick über das hauptsächliche Schrifttum. Kennzeichnet kurz, aber verständnisvoll das „Mysterium“ als den Schwerpunkt der lit. Bewegung (im Anschluß an Abt Herwegens Broschüre *Kirche und Seele* 1925). Weist auf die Anerkennung seitens des hl. Vaters und der Bischofskonferenz von Fulda hin. — Ein Nachwort von Prof. V. v. Ernst möchte Bedenken gegen die genannte Broschüre zur Erwägung bringen, u. a. die Unmöglichkeit einer Repristinierung des Altchristlichen (die auch nicht erstrebt wird); möchte eine Neuordnung der Liturgie nach neuzeitlichen Bedürfnissen anregen (?). [653]

Die liturgische Bewegung in Ungarn (Der Seelsorger 3 [1927] 157—158). Kurzer Bericht über literarische Erscheinungen (u. a. die Sammlung *Lelki élet könyvei* = Bücher des inneren Lebens, welche Übersetzungen der bedeutendsten liturgischen Schriften des Auslands bringt, die Zeitschrift *Pannonhalmi Szemle* = Stimmen aus Pannonhalma, Missale-Ausgaben, Liturgie-Kalender); die ungarischen Pfadfinder und das Jugendzentrum „Regnum Marianum“ als Träger der lit. Bewegung; die Bemühungen des Katechetenvereins um liturgische Erziehung in den Mittelschulen und Gymnasien; Pflege des Chorals, angeregt durch Prälat Klinda/Esztergom; viele Einzelbemühungen, aber Mangel eines eigentlichen liturgischen Zentrums, das sich ausschließlich der Liturgie und dem lit. Apostolate widmete. [654]

Gabriele Peiffer, *Von der liturgischen Bewegung in Belgien* (Die Heimat [elsäss.] 6 [1926] 342—345). Sehr gute Übersicht über die leitenden Gedanken und die bisherige literarische und praktische Tätigkeit der liturg. Bewegung in Belgien. O. C. [655]

H. Platz, *Ansätze zur innerkirchlichen Erneuerung oder von den Früchten der liturgischen Bewegung* (Una Sancta 3 [1927] 9—16). [656]

K. Hanne, *Die liturgische Bewegung in Ostpreußen* (Göttingen 1927). Vgl. folg. Nr. [657]

Ostpreußen-Sonderheft der Monatsschrift f. Gottesdienst und kirchl. Kunst (32 [1927] Heft 3), hg. von Lic. Hanne, enthält (laut Anzeige) mehrere Aufsätze über die protestantische lit. Bewegung und „lit. Sondergut“ in Ostpreußen, sowie einige andere über allgemeine lit. Fragen, u. a.: Die lit. Bewegung der Gegenwart und die Aufgaben der Predigerseminare, Idee und Gestaltung liturg. Gottesdienste, Zur Neubelebung des Choral singens. (Einzelverf. in der Anzeige nicht genannt.) [658]

K. Böhme, *Schicksalsstunde der englischen Kirche* (Tag 1927 Nr. 68) berichtet über die seit 1867 betriebene Revision des *Book of common Prayer*. Der neue Entwurf enthält außer dem alten B. sog. *Alternatives*, d. h. *permissive additions*, die sich nach B. fast alle an den kathol. Kult anlehnen. Die *reservation of the Sacraments* gilt nur für Krankenkommunion. Die großen evang. Verbände protestieren gegen den Vorschlag als zu sehr „katholisch“ (seitdem ist er von der Kirchenversammlung angenommen, vom Unterhaus aber abgelehnt worden). O. C. [659]

K. Neundörfer, *Zwischen Kirche und Welt. Ausgewählte Aufsätze aus seinem Nachlaß*, hg. von Ludwig Neundörfer und Walter Dirks (Frankfurt a. M. 1927). Diese Aufsätze, die zum großen Teil noch unveröffentlicht waren, umreißen das Problem der Begegnung von Kirche und Welt in ihren konkreten Erscheinungsformen, wie es vom Theologen und Juristen gesehen wird. Der 1. Teil behandelt „das Verhältnis der Kirche als pneumatischer Gemeinschaft zur Kirche als politischer und juristischer Institution“ (S. 10). Von besonderem liturg. Interesse ist hier die Abhandlung *Der Laie in der Kirche*. Nach einem geschichtl. Rückblick über die Lösung des Problems im Laufe der Jahrhunderte untersucht N. das Verhältnis des hierarchischen zum allgemeinen Priestertum, des Klerus zu den Laien auf Grund der kirchl. Entscheidungen (Konzil v. Trient, Codex Juris Can.), um dann an Hand der hl. Schrift, der Väter und der Liturgie eingehend das allgemeine Priestertum der Laien zu erörtern. Er findet es begründet im Sakrament der *F i r m u n g*, näherhin durch den sakramentalen Charakter, der dem Christen eine Funktion in der Gemeinschaft der Kirche zuweist (52). Diese ist ein „Priestertum und Herrschertum geistiger Art“ (55) und betätigt sich im Darbringen geistiger Opfer (vor allem auch Teilnahme am eucharistischen Opfer) und prophetischer Verkündigung, die gegebenenfalls im Martyrium sich vollendet (58). Aus diesem Geiste heraus ist auch eine Erneuerung des kirchl. Gemeinschaftslebens in organischer Form allein möglich (59). Im 2. Teil untersucht N. das Wesen und die Aufgaben der „katholischen Aktion“, faßt also eine wesentlich kirchenpolitische Frage ins Auge. Er behandelt das Königtum Christi (an Hand der Enzyklika Pius' XI.), Königtum Christi und Autorität der Kirche, Laizismus und Laienapostolat, die „katholische Bewegung“, die Politik der „katholischen Bewegung“ und schließlich das Problem des Konkordates. Der 3. Teil *Kirche und Partei* tritt für die Politik ein und fordert „die Politisierung der beiden katholischen Parteien, vor allem . . . der Zentrums-partei“ (13). A. St. [660]

G. Prado O. S. B., *Oficio y Missa de Nuestro Señor Jesucristo Rey. Prologo, traduccion y anotaciones* (Madrid 1926). Span. Übersetzung des Offizium und der Messe des neuen Königsfestes Christi mit erklärenden Noten. H. H. [661]

Additiones et variationes in festo S. Joannis a Cruce Confessoris et Ecclesiae Doctoris (die 24 Novembris) (Acta S. Sedis 19 [1927] 25). Die Zusätze und Veränderungen betreffen Offizium und Elogium. [662]

Offizium, Missa et Elogium in festo S. Petri Canisii Confessoris et Ecclesiae Doctoris (die 27 Aprilis) (ebda 26—31). [663]

Offizium et Missa in festo S. Teresiae a Jesu Infante (die 3 Oct.) (ebda 286—288). [664]

Die Zeitschrift *Bibel und Liturgie, Blätter für volksliturgisches Apostolat*, hg. von Prof. Dr. Pius Parsch, Klosterneuburg, seit Oktober 1926 allmonatlich er-

scheinend, bringt unter der Rubrik „Liturgische Rundschau“ fortlaufend kurze Berichte über die liturg. Bestrebungen und Unternehmungen aus allen Ländern. bes. Deutschland und Österreich. [665]

Desgleichen die Zeitschrift: *Der Seelsorger*, Monatsschrift für zeitgemäße Homiletik, lit. Bewegung und seelsorgliche Praxis, hg. im Auftrage der öst. Leogesellschaft durch Kan. Karl Handloß (Verlag Tyrolia Innsbruck) (1. Jahrgang 1924/25) unter der Rubrik „Liturgische Erneuerung“. [666]

Irénikon, *Bulletin mensuel des moines de l'Union des Églises d'Amay-Schootenhof* (2^{me} Année. Avril-Décembre 1927). Der 2. Jahrgang dieser feinen und auch für den Liturgiker sehr interessanten Zeitschrift ist mit der 8. Lieferung vollendet. Von Januar bis Ostern geben die Mönche aus Amay eine sog. *Collection* von 10 Broschüren heraus, eine Serie mehr spezieller Studien und Dokumente. Wir zeigen einige der Aufsätze aus dieser schönen Zeitschrift an, welche die Liturgiegeschichte berühren. Der orthodoxe Diakon Tsébrikov schreibt über *la joie pascale dans l'Église orthodoxe*: Ostern ist der Anfang des ewigen Lebens; kosmische Bedeutung der *Ἀνάστασις*. Zentrum des christl. *κίνημα* ist dem Russen die Botschaft von der Auferstehung des Herrn (vgl. die neueste Publikation hierüber von N. von Arseniew (Sommer 1927 in Lausanne): Internat. Kirchl. Ztschr. XVII 4, S. 235). — Der Hieromönch Lev zeichnet eine besondere Art der russ. Askese, „die Torheit für Christus“, eine Art „Extremismus“ der russ. Seele innerhalb und außerhalb der Religion. — Der Erzpriester Tschetwerikoff gibt eine Studie über das Starzentum: der Starez will immer in mystischer *κοινωνία* mit Gott leben, aber kein Individualismus; Kontemplation innerhalb der heiligen *μυσταγωγία* (hier hätte das wahre Wesen der antiken Mysterienmystik gezeigt werden können). Großer Einfluß dieser Mönche auf das Volk; niemals scharf von den Laien getrennt: „les portes de leurs cellules étaient toujours ouvertes pour tous ceux qui souffrent, qui demandent secours et aide.“ Gogol, Dostojewski, Tolstoi besuchten diese Mönche. Dostojewski sagt, daß aus der Zelle des Starez einmal wieder die Zukunft und das Heil Rußlands kommen wird (vgl. in dem Sonderheft, der Ostkirche gewidmet, der 'Una Sancta' III [s. oben Nr. 552 a] den Aufsatz von Tschetwerikoff über dasselbe Thema). — Der Hieromönch Lev studiert in einem Aufsatz *Sedes Sapientiae* die Beziehungen zwischen Mariologie und Sophiologie in der russischen Theologie. Eine „sophiologische“ Relation vereint die Theotokos mit der Kirche. Die Kirche, das corpus Christi mysticum, ist der Ausdruck der ganzen Sophia. Die Kirche ist mit Christus, der hervorging aus der Theotokos, die Fülle der Sophia creata. In der Kirche, wie in der Theotokos, vereinigen sich die Sophia creata und increata, das menschliche und göttliche Element. Die Kirche ist in gewissem Sinne eine Ausbreitung der Theotokos. Die Virgo-Sophia ist eine Abbildung des theandrischen Organismus, von welchem Berdjajew sagt: „L'Église est cosmique par sa nature et en elle réside toute la plénitude de l'être; l'Église est le cosmos christianisé“ (*Un nouveau Moyen-âge* [Paris 1927]). — Nicht so tief als die vorige Studie ist ein Artikel von Tschetwerikoff über den russischen relig. Geist und die Andacht des russ. Volkes zur Muttergottes. Die Ehrfurcht vor alten Ikonen; die Verehrung speziell U. L. Frau von Kazan. — Jede Lieferung der Zeitschrift hat dann auch noch eine interessante Chronik mit Dokumenten über Unionsbestrebungen anderer christlichen Kirchen und eine *Revue* der verschiedenen orthodoxen oder anglikan. Zeitschriften. P. H. [667]

Pastoralliturgik.

Von Athanasius Wintersig O. S. B.

A. Stock O. S. B., *Das volksliturgische Apostolat und sein Schrifttum* (Anz. f. kath. Geistlichkeit Deutschlands 46 [1927] Nr. 8, 9, 12; 47 [1928] Nr. 1, 4). Eine sehr dankenswerte Bibliographie, auf die für alle mehr praktischen Fragen verwiesen sei. [668]

A. Neugart O. S. B., *Handbuch der Liturgie für Kanzel, Schule und Haus*. II. Die heiligen Orte und Sachen (Einsiedeln 1927). Vgl. die Anzeige des I. Bandes Jb. 6 Nr. 600. [669]

Th. de Pape C. J., *Christus in de Parochie* (Tongerloo 1924). Gedanken, besonders über den eucharistischen Dienst des Priesters als Vorbedingung eines fruchtbaren Pfarreilebens. [670]

O. Denk, *Der Anschluß des Volkes an die Liturgie* (Seelsorge 5 [1927] 225—235). Erprobte Gedanken über die Teilnahme des Volkes an der lit. Feier der Messe und der Vesper mit praktischen Anweisungen. Dabei wird gut herausgestellt die Bedeutung des allgemeinen Priestertums des Gefirmten. [671]

A. Steuer, *Neuheidentum und Liturgie* (Seelsorger 3 [1927] 301—303). „Die meisten Neuheiden wären heute keine solchen, wenn sie rechtzeitig Anschluß an das liturgische Leben der Kirche gefunden hätten, wenn sie schon von Kindheit an liturgisch erzogen worden wären und am Gnadenleben der Kirche vollen, durch keine Sentimentalitäten getrübt Anteil gehabt hätten. Denn das Glaubensleben, das durch die Liturgie genährt wird, ist dauernd wertvoll, ist auch später noch wertbetont und überzeugend.“ Ein warmer Hinweis auf den Wert der Lit. Erneuerung für die Überwindung der Gefahr des Neuheidentums. [672]

B. Rebstock O. S. B., *Vom Wesen der christlichen Frömmigkeit* (Kirche und Kanzel 10 [1927] 302—319) weist sehr schön als charakteristische Seite der christlichen Frömmigkeit deren sakramentale Seite auf, zeigt deren Bedeutung für das sittliche Leben und für die Lebensbeziehung zu Christus. [673]

W. Kreuser hat in den *Liga-Broschüren* (Steyl) eine Reihe von Heften über die Sakramente herausgegeben, von denen *Am Taufbrunnen* (Die hl. Taufe), *Stark im Heiligen Geiste* (Die hl. Firmung), *Zu meinem Andenken* (Die hl. Messe) eine gute „volksliturgische“ Erklärung der Riten bilden. Doch muß hervorgehoben werden, daß Kr. die historische Treue insofern nicht immer wahrte, als er z. B. bei der Taufe Sondergebräuche einzelner Kirchen anführt, ohne sie als solche kenntlich zu machen. In dem Messebüchlein ist beim Opfergang (S. 12) versehentlich von einer „heiligen“ Hostie die Rede, die die Gläubigen zum Altare tragen. Die übrigen Hefte tragen mehr dogmatisch-asketischen Charakter. A. St. [674]

A. Kast, *Die heilige Messe als Gemeinschaftsopfer* (Karlsruhe 1926). Eine kleine, zur Massenverbreitung geeignete Schrift, die in klarem Aufriß eine gute, leicht verständliche Einführung in das hl. Opfer gibt. A. St. [675]

A. Anwander, *Im Heiligtum. Lesungen über die heilige Messe für Frauen und Mädchen* (Wiesbaden 1926). Recht ansprechende, auf guten Kenntnissen beruhende, leider oft etwas zu sehr moralisierende Lesungen. Bevor man daran geht, die „große Linie liturgischen Betens mit dem Schatz biblischer Gottesweisheit und nie alternder Lebensweisheit in Beziehung“ zu setzen, könnte man allerdings das eigentlich Liturgische noch etwas vertiefen. [676]

Apen, *Leitkarten für die Meßandacht bei der Schulmesse in der Diözese Paderborn* (Paderborn 1926). Versucht im Rahmen des Paderborner Diözesan-gebetbuches die Folge der Gebete und Gesänge dem Gang der Messe und des Kirchenjahres anzupassen. Leider ließ es sich in dem gegebenen Rahmen nicht erreichen, daß auch die Lesungen der Messe ihre Entsprechung in der Meßandacht

finden. Begrüßenswert ist aber, daß empfohlen wird, die Gebete durch Handlungen begleiten zu lassen. [677]

A. M. Rathgeber und **K. Haltmayr**, *Hochfest und Alltag der Kirche. Ein Kirchenjahrbuch für junge Menschen* (Wiesbaden 1927). Volkstümliche Lesungen über ein volkstümlich aufgefaßtes Kirchenjahr; sie würden an Tiefe gewinnen, wenn auf den liturg., aus Text und Handlungen sprechenden Sinn des Kj. mehr eingegangen würde. [678]

J. Göttler, *Katechetische und andere Bewegungen* (Kat. Bl. 54 [1928] 3—12). Wünscht, daß lit. und eucharistische Bewegung eins seien. Nicht durch Liturgik als Unterrichtsfach, sondern durch Anleitung zum lit. Tun sei zu einem Dauererfolg zu kommen. Freilich sei der kaum zu erreichen ohne ein Zurück zur ursprünglichen Einheit in der Sprache bei Priester und Volk. Oft- und Frühkommunionbewegung müssen liturg. orientiert sein; Kommunion in der Messe. [679]

M. Meermann, *Liturgie und Erziehung* (Kat. Bl. 53 [1927] 124—141). Ein sehr gutes und auf umfassender Erfahrung beruhendes Referat einer Lehrerin. [680]

Joh. Bapt. Westermayr, *Der katholische Religionsunterricht auf der Oberstufe der Volksschule* (München 1927) wünscht bei Darlegung der methodischen Anforderungen an den lit. RU für das hl. Meßopfer: „Es soll das geschichtliche und liturgische Verständnis vermittelt und vertieft werden, wie denn auch der geschichtlich-liturgische Standpunkt für die Meßerklärung allein maßgebend ist unter Beiseitlassung wenigstens jener mystisch-allegorischen Erklärungen, die mit der liturgisch-dogmatischen unvereinbar sind; es sollen ferner die Schüler zu selbständiger Mitfeier der hl. Messe mit und ohne Gebetbuch, wenn möglich auch zur Benützung eines liturgischen Meßbuches, angeleitet werden.“ [681]

H. J. Klug, *Aufstieg. Ausgewählte Stücke zu einem Arbeits- und Lesebuch für den kath. Religionsunterricht der Jugendlichen* (Religionspädagog. Zeitfragen 11. München 1928). Der Entwurf enthält auch drei Stücke aus der Liturgie, die bei der endgültigen Ausführung des Buches wohl um ein Beträchtliches vermehrt werden. [682]

St[auber], *Bericht über den Religions-pädagogischen Kurs in Ravensburg vom 29. August bis 1. September 1927* (Magazin für Pädagogik. Spaichingen 90 [1927] 337—347; 357—361). Der neue, bischöfl. und ministeriell genehmigte Religionslehrplan für die höheren Schulen Württembergs, bearbeitet von dem Hochwürdigsten Herrn Diözesanbischof Dr. J. B. Sproll, Domdekan Dr. Kottmann und Konviktsdirektor Dr. Stauber, begründet die Notwendigkeit einer Neuordnung u. a. durch das wachsende Interesse der Gegenwart für die liturg. Frömmigkeit und gibt dem Unterricht in Liturgie eine selbständige Stellung. Sie soll alle Klassen hindurch in einem sachgemäßen Aufbau behandeln. Denn in ihr vor allem seien die besonderen Kräfte der kath. Bildung eingeschlossen. Der lit. Unterricht soll auf die Eingliederung in das liturgische Leben der Pfarrgemeinde abzielen. In seinem Referat über den lit. Unterricht im Sinne des neuen Lehrplanes stellt Msgr. St. ausgezeichnet Bedeutung, Stoff, Aufbau und Lehrverfahren heraus. [683]

H. Borgmann C. Ss. R., *Libican Syllabus of Christian Doctrine Arranged according to the Patristic-Medieval Method conveyed by Liturgy, Bible, Catechetics* (Buffalo 2 1927). Macht einen Versuch, nach patristisch-mittelalterlicher Weise den RU an Hand der Liturgie des Kirchenjahres lebendig zu gestalten, kommt aber nicht von einer gewissen Schablonenhaftigkeit los. Immerhin sehr bezeichnend und anregend, wenn auch die besondere Anpassung an den *Baltimore Catechism* und an die amerikanischen Schulverhältnisse bei uns abgeändert werden müßte. [684]

Fr. Felber, *Der seelische Aufbau der heiligen Messe und die Katechese* (Chr.-päd. Bl. 50 [1927] 32—36). Faßt die Messe als die „Feier der Vereinigung mit Gott“ und gibt von daher recht anregende Gedanken zu einer zwanglos sich an den äußeren Aufbau anschließenden und doch einheitlichen Katechese. [685]

Schuhmacher-Götzel, *Mein erstes Meßbüchlein. Für das zweite und dritte Schuljahr* (Donauwörth 1927). — *Mein Meßbüchlein* (ebda 1927). Zu den Bildern, in denen Sch. den Gang der Messe illustriert, gibt der Vorsitzende des deutschen Katechetenvereins einen den verschiedenen Stufen der Grundschule angepaßten Gebetstext und bemüht sich dabei, von der Anschauung zu einer kindertümlichen Teilnahme an dem inneren Gang der Messe zu führen. [686/7]

Nolet-van Noorden, *De heilige Mis. Voor de hoogste klassen der Lagere School* (s'Gravenhage 1927). Nicht sehr schöne Bildchen mit schlichtem Text zur Veranschaulichung des äußeren Verlaufes der Messe. Auf dieser Schulstufe müßte man aber doch schon etwas Tieferes geben. [688]

J. Kramp S. J., *Die hl. Messe in Lichtbildern* (Kat. Bl. 28 [1927] 51—52). Lobender Hinweis auf eine von der Lichtbildstelle der Münchener Kath. Lehrerinnenkongregation zu beziehende 49 Bilder umfassende Serie von Lichtbildern zur Veranschaulichung der hl. Messe. [689]

P. Schöning O. C. D., *Kirche und Gottesdienst in Bildern. Ein Hilfs- und Unterrichtsbüchlein für Schule und Haus* (Regensburg 1926). Schlichte Zeichnungen und Worte über kirchliche Gebäude, Geräte, Gewänder und gottesdienstliche Einrichtungen für die Hand der Kinder. Von einigen kleinen Ungenauigkeiten sei nur notiert, daß die Arcosolgräber der Katakomben als Altäre bezeichnet werden. [690]

L. Bopp, *Die erzieherischen Eigenwerte der katholischen Kirche* (Paderborn 1928) bietet als ausführlichsten Teil (378—516) *Die erzieherischen Werte der kathol. Liturgie*. L. u. Leben i. a.; i. e.; Gestaltung d. Zeit durch die L.; lit. Gestaltung d. Lebenszeit; die sakramentale Sozialweihe; die lit. Gestaltung des Raumes. Das bisher Beste und Ausführlichste zum Thema; es fragt sich nur, ob gewisse volksandachtliche Elemente in der Darlegung des Kj. nicht die Einheitlichkeit durchbrechen. Gute Beherrschung der Quellen und Literatur; *Die betende Kirche*, hg. v. d. Abtei Maria Laach (Berlin ² 1927) scheint entgangen zu sein. [691]

L. Bopp, *Zur Arbeits- und Berufserziehung aus dem Geiste der Liturgie* (Kat. Bl. 53 [1927] 401—413) will in der Liturgie eine uralte Quelle erschließen, um für verschiedene Arbeitsarten anregende und vergeistigende Gedanken zu erhalten. Behandelt zuerst die lit. Gegebenheiten in den Weihen und Segnungen für verschiedene Berufe, Werkzeuge und Werkstätten und dann deren berufsethischen und berufsethischen Gehalt sowie die berufspädagogische Auswertung. Sehr anregend! [692]

A. Stock O. S. B., *Liturgie und Technik* (Schrift d. Zeit. Köln. Volksztg. 69 [1928] Nr. 1) ergänzt vorstehenden Artikel gut nach der grundsätzlichen Seite. [693]

Abt I. Herwegen O. S. B., *Liturgie und Predigt* (Kirche u. Kanzel 4 [1927] 281—292). Behandelt das Problem der Predigt als Teil des gottesdienstlichen Problems, weil sie zum Wortgottesdienst gehört und wie dieser dem Mysterium dient. Die so liturgisch eingestellte Predigt sieht die Texte der Vormesse und überhaupt der hl. Schrift viel weniger im Blickpunkt vergangener Geschehnisse als vielmehr in ihrer heilserfüllten Gegenwartigkeit. Wie die biblische so sollte auch die dogmatische Predigt eine gottesdienstliche Predigt sein. Bedeutung der Predigt über die Kirche. Die paränetische Predigt im Geiste der Liturgie wird die positiven Momente durch den Hinweis auf die Kraft des Gnadenstandes besonders betonen. Erst wenn alle Predigt organisch in den Wortgottesdienst der Liturgie eingebaut ist, gewinnt auch die gelegentliche Predigt über die Liturgie ihren vollen Sinn, weil sie erst dann nachhaltige Wirkung hat. Diese ist möglich als katechetische, „mystagogische“ Predigt und besonders als Perikopenpredigt; die Perikopenpredigt darf nicht einen biblischen Abschnitt an sich erklären wollen, sondern muß denselben als einen mit Bezug auf die eucharist. liturgische Feier ausgewählten behandeln und sich in gewissem Sinne immer zu einer Predigt über das Meßformular ausweiten, jedoch nicht so, daß dadurch die Einheit der Predigt leidet, weshalb man passend einen bestimmten Gedanken aus dem Formular in den Mittelpunkt stellt, die lit. Feierrede. Der Vortrag ist mit sehr instruktiven Beispielen versehen und stellt zum Schluß sehr

eindringlich heraus, daß nur der im Sinne der Liturgie predigen kann, der aus ihr lebt; der Priester als *dispensator mysteriorum Dei* wird sein Amt dann auch durch das Wort ausüben, das nun nicht mehr lehrhafter Vortrag, akademische Lehre, sondern aus dem Leben Christi geschöpftes Leben ist. [694]

K. Handloß, *Predigt und Brevier* (Seelsorger 3 [1926] 4—6). „Die Heilige Schrift als Grundlage der Predigt, wir finden sie so schön verwertet in der Heiligen Schrift. Es scheint wie ein fernes Morgenrot einer tieferen gläubigen Zukunft, wenn wir denken dürfen, daß Priester und Volk ihr Gebet und Christenleben auf Liturgie und Heilige Schrift aufbauen.“ [695]

Fr. S. Schellauf, *Handlicher Schlüssel zum Psalterium Christianum* (Graz 1927). Gibt im Geiste des hl. Augustinus eine ganz kurze Deutung der Psalmen für das christliche Breviergebet, das seine Einheit darin hat, daß es von Christus und seiner Kirche und deren Gliedern den gesamten Inhalt der Psalmen auffaßt und sie dadurch als christliches Gebet möglich macht. Es gibt wenig so wertvolle und praktische Schriften über die Psalmen. [696]

A. Schenz, *Jesus und Wir im Spiegel des Kirchenjahres* (Regensburg 1926). In diesen kleinen Exhorten bietet Verf. Stoff für liturg. Predigten im Anschluß an das KJ. Er hebt meist den einen oder anderen leitenden Gedanken der Sonntagsliturgie heraus. Der Prediger wird gut tun, ihn noch stärker, als es im Buche geschieht, in die Mysterienwirklichkeit und -wirksamkeit des hl. Opfers einzustellen. [697]

B. Rieg, *Predigten auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres*. 1. Bd. *Erster Adventssonntag bis sechster Sonntag nach Erscheinung* (Rottenburg a. N. 1927). Diese Predigten sind orientiert an der Schrift, der Liturgie und den Kirchenvätern. So entfaltet sich der affektive Stil des theologisch durchgebildeten und homiletisch reich begabten Verf. zur Meisterschaft. Die Predigt auf das Fest des hl. Erzmartyrers Stephanus könnte man als eine Väter-Lobrede in modernem Gewande bezeichnen. Die Predigt auf das Fest des Namens Jesu erklärt das Meßformular. Vielleicht hätten hier die Meßtexte noch inniger zu dem Mysterium in Beziehung gesetzt werden können. I. St. [698]

J. Pelz, *Kinderpredigten* (München 1927). Versucht einen gewissen Anschluß an das Kirchenjahr zu erreichen. Es wäre aber nicht schwer, diesen Anschluß noch genauer und innerlicher zu machen. [699]

Abt I. Herwegen O. S. B., *Liturgische Erneuerung und Exerzitienbewegung* (Bonner Zeitschrift f. Theol. u. Seels. 4 [1927] 55—61). Nachdem der Verf. „liturgische Exerzitien“, die „aus aszetischen Vorträgen im Geiste der Liturgie bestehen und eine Wende oder Erneuerung und Vertiefung des geistlichen Lebens bezwecken“, gegenüber den „liturgischen Kursen“, Vorträgen über liturgische Fragen historischer, spekulativer und exegetischer Art zwecks Vermittlung von Kenntnissen, abgegrenzt hat, prüft er die Frage, ob „liturgische Exerzitien“ möglich sind und der kirchenrechtlichen Bestimmung Genüge leisten. Er weist das aus den Autoren und dem Wesen der Sache nach. Dabei kommt zum Ausdruck, wie die lit. Ex. sozusagen identisch sind mit Übungen aus dem Geist altmonastischer Aszese. Bes. werden hervorgehoben die Vorteile, die sich aus der Verbindung der lit. Ex. mit dem Gottesdienst, aus ihrer zwar langsamen, aber nachhaltigeren Wirkung als bewußter Eingliederung in das *corpus Christi mysticum* ergeben: „Die lit. Ex. helfen dem Priester, sein religiöses und sittliches, rein persönliches und soziales Leben in der übernatürlichen Gnadenordnung des corpus Christi mysticum zu sehen und zu fördern.“ Verf. kann seine Ausführungen stützen durch eine Erklärung der Fuldaer Bischofskonferenz vom 11. VIII. 26, wonach die lit. Ex. „auch für Priester den vollen Wert einer geistlichen Erneuerung beanspruchen“. [700]

E. Raitz v. Frentz S. J., *Sollen die Exerzitien immer Ignatianisch sein?* (Aszese u. Mystik 2 [1927] 142—154) befaßt sich in der Schlußanmerkung mit einem Satz aus der vorstehenden Abhandlung: „Für sein sittliches Streben lernt er (der Priester)

aus der benediktinisch-liturgischen Geisteshaltung, den Nachdruck auf die positiven Tugendmomente zu legen. Er lernt, daß die Religion nicht einseitig in religiösem Wissen und ethischem Wollen zu suchen ist, sondern in der *devotio*, d. h. in der Hingabe des ganzen Menschen an Gott. Und darum folgt für ihn, daß wahrhaft gottgefällige Nachfolge Christi durch Tugendübungen nur möglich ist, wenn die seinsmäßige (ontische) Einheit mit Christus in den hl. Mysterien hergestellt ist.“ v. Fr. übersieht in seiner Antwort, wie es Abt Herwegen gerade darauf ankam, die *devotio* nicht bloß als, wie v. Fr. sagt, religiöses Wollen mit nur mittelbar dazu gehörender Gnade und Gefühl zu fassen, sondern als eine Hingabe des Menschen, die primär aus seinem Erlösten-Stande, aus der ontischen Einheit mit Christus, hervorgeht. [701]

J. B. Umberg S. J., *Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins* (Innsbruck 1927). Nach einer mit einigen unfreundlichen Seitenblicken auf die lit. Erneuerung gewürzten Einleitung bringt U. zuerst den Jb. 6 Nr. 616 angezeigten Aufsatz *Exerzitienfundament und Taufe* und behandelt dann in ähnlicher Weise *Reich Christi und Firmung, Reich Christi und Ehe, Reich Christi und Weihesakrament*; in allen Stücken zeigt sich jedoch eine starke ethische Tendenz, die das von U. gebotene trotz äußeren Gleichscheinens sehr von der in dem Nr. 700 notierten Artikel vorgetragenen Auffassung abhebt. U. zeigt so recht deutlich den von Raitz v. Frentz (Nr. 701) übersehenen Unterschied. [702]

E. Böminghaus S. J., *Die Ascese der Ignatianischen Exerzitien. Der Sinn und Wert im Lichte heutiger Fragen und Bedürfnisse* (Freiburg 1927). Diese sehr irrenische Schrift nimmt zuweilen grundsätzlich Stellung zum Problem der lit. Ex.; sie wird Jb. 8 ausführlicher gewürdigt werden. [703]

Marguerite Flad, *L'Education par la Liturgie* (Paris 1927). Diesem Werke liegen persönliche Erfahrungen der Verf. als Mutter und Erzieherin zugrunde. Daher der Wert und die große Lebendigkeit dieses ausgezeichneten Buches, in dem Frau Fl. dazu anleitet, die religiöse Erziehung des Kindes aus der Hand subjektiver Willkür in die Schule der Kirche zu geben und auf der Liturgie aufzubauen. Das Buch verfolgt darum einen doppelten Zweck: zunächst Eltern und Erzieher von der Vorzüglichkeit liturg. Gebets- und Lebenseinstellung zu überzeugen, und dann ihnen Wege zu weisen, auf denen sie am leichtesten ihr liturg. Erziehungsideal verwirklichen. Die Arbeit ist von dem Gedanken getragen, die aktive Teilnahme aller Katholiken an der Liturgie fördern zu helfen. Soll dieser Wunsch des Papstes Pius' X. erfüllt werden, so muß schon das Kind in der Wiege, besonders aber das größere Kind, für liturg. Leben empfänglich gemacht werden. Hier setzt die Aufgabe des Erziehers ein. Es muß seine Taufe bewußt wiedererleben und die praktischen Konsequenzen dieses Aktes für sein Leben erkennen und wollen lernen. Sonach wird man es baldmöglichst zur Eucharistie führen, „damit ihm durch engste Verbindung mit dem geopfertem Christus die göttliche Nahrung geboten werde, die das durch die Taufe gewonnene christl. Leben in ihm fördern soll“ (S. 409). Endlich muß es lernen, dieses Leben auch nach außen hin in einer wahrhaft liturgischen Frömmigkeit auszuwirken. Im Geleitwort weist Kard. Mercier besonders die Leiter und Leiterinnen katholischer Anstalten auf die Pflicht hin, ihre Zöglinge durch die Liturgie täglich mit der Person Jesu Christi in lebendiger Beziehung zu erhalten. G. P. [704]

Marguerite Flad, *Initiation liturgique des enfants* (in der Beilage „Glanes liturgiques“ des „Bulletin paroissial et liturgique“ von Lophem-lez-Bruges [1925/26]). Diese vorzügliche Einführungsschrift in die Liturgie wendet sich nicht an die Erzieher, sondern an die Kleinen selbst. Mit einfachen, gewinnenden Worten bringt M. Fl. das Kind in mütterlichem Erzählerton an die liturg. Dinge heran und weiß sein Interesse dafür wachzuhalten. In die große Gottesfamilie der hl. Kirche führt sie die Kinder, deren jüngste Glieder, ein, indem sie sie zunächst in das steinerne

Gotteshaus, die Pfarrkirche, führt und ihnen die Bedeutung der verschiedenen Gegenstände, die sie im Vorbeigehen schauen: Weihwasserbehälter, Taufborn, Altartisch, Tabernakel, Kanzel usw. erklärt. Eine anschauliche Auslegung des hl. Meßopfers feuert das Kind zum Mithandeln und Mitopfern an. Auch die daran anschließende Erklärung des Kirchenjahres und die genaue, klare Auslegung der Liturgie der Sakramente entsprechen dem kindlichen Gemüte recht gut. So wird die Zentralstellung Jesu Christi in der Liturgie den Kindern zum Bewußtsein gebracht und ihr Gebetsleben dem der Kirche angeglichen. (Wird demnächst auch in Buchform erscheinen.)

G. P. [705]

Laienbrevier. Tagzeitengebet im Geiste der Liturgie (Als Veröffentlichung des kath. Akademikerverbandes bearb. von der Abtei Maria Laach. Berlin 1928). Bis jetzt liegt der I. Band (Advent bis Pfingsten) vor; der II. soll Pfingsten 1928 erscheinen. Um diesem Unternehmen ganz gerecht zu werden, muß man seinen Zweck ganz scharf ins Auge fassen; ich glaube, daß nur der Laie, der unter der harten Last des Alltags, im rastlosen Getriebe des modernen Lebens sich nach dem Anschluß an das Gebet der Kirche sehnt, der versucht, seinen Tag und sein Jahr mit der Kirche zu heiligen und in den subjektiv-sentimentalen Andachtsbüchern keine für ihn passende Hilfe findet, sondern sich durch solche eher abgestoßen fühlt, — daß nur der den Standpunkt gewinnen kann, von dem aus der Geist und die Bedeutung dieses Laienbreviers zu würdigen ist. Es will ja (vgl. Mitt. des kath. Ak.-Verb. 18 [1927]) ganz aus dem Geist der kirchlichen Liturgie heraus auch dem Laien, in erster Linie dem akademisch Gebildeten, darüber hinaus aber noch weit größeren Kreisen, es ermöglichen, mit der Kirche zu beten, um das Tagewerk stets neu aus den Quellen des Heils zu klären und zu erhellen. Die bestehenden kirchlichen Breviere haben vor allem ihres Umfangs wegen für den im werktätigen Leben stehenden Laien nicht die Bedeutung wie für eine religiöse Gemeinschaft oder auch für einen Priester. Die Praxis fordert hier eine andere Regelung. Wenn sich nun die Frage erhebt, ob die Bearbeiter des vorliegenden Laienbreviers den zwei hier maßgebenden und grundlegenden Prinzipien — dem Anschluß an den Geist der kirchlichen Liturgie und der Laienpraxis — gerecht geworden sind, so darf der Ref. offen und unbedenklich mit einem überzeugten Ja antworten. Er glaubt, daß dieses Laienbrevier für die katholischen Laien ein kostbares Geschenk ist — vorausgesetzt, daß man sie immer und immer wieder seelisch und religiös in den Stand setzt, in der Liturgie der Kirche ein wesentliches und stärkstes Fundament ihres religiösen Lebens erblicken zu dürfen. Die Arbeit, in der das Laienbrevier geworden ist, ist zwar privat, aber nicht subjektiv; sie scheint mir sogar weniger privat als mancher Zug, den die geschichtliche Entwicklung in das ursprüngliche Brevier und die Liturgie überhaupt hineingetragen hat und der dann als historisches Faktum geblieben ist. Der Anschluß an die kirchliche Liturgie ist unverkennbar. Alle kanonischen Zeiten sind geblieben, und klar und scharf heben sich im Jahr die kirchlichen Zeiten ihrer Bedeutung nach ab. Auch innerhalb der einzelnen Tagzeiten selbst ist die Grundform der Einteilung die gleiche geblieben wie im römischen oder monastischen Brevier. Aus dem Brev. Rom. sind sogar ganz unverändert übernommen worden die Laudes, Vesper und Komplet der Sonntage und einiger anderer bedeutender Feste. Die Wochentage haben freilich auch hier eine Verkürzung erfordert wie im ganzen übrigen System. Aber eine Verkürzung bedeutet in diesem Fall durchaus nicht eine Zerstörung des Systems oder eine Auflösung des inneren Wesens. Der Geist des kirchlichen Breviers, aus dem System und Form erwachsen sind, ist hier noch ebenso wirksam — wenn auch auf einem anderen Arbeitsfeld, das andere Werkmittel erfordert. Zur Mitte wird gebetet: Einleitung — Invitatorium mit Ps. 94 — 3 Psalmen mit je einer Antiphon, in der Osterzeit zusammen unter einer Antiphon — Versikel — 1. und 2. Lesung aus der hl. Schrift mit Resp. — 3. Lesung aus den Vätern (oder Heiligenleben) mit Resp. oder Ambr. Hymn.; zu den Laudes:

Einleitung — an Sonntagen 4 Ps. und ein Lobgesang, an Werktagen 3 Ps. mit je einer Ant., ausgenommen Osterzeit — Kapitel — Hymnus — Versikel — Cant. Zach. mit Ant. — Pater noster mit Einleitungsversikeln — Tagesgebet mit Einleitungs- und Schlußversikeln. Sehr kurz ist die Prim. Sie besteht nur aus Versikel, Responsorium und dem ihrer Bedeutung als Beginn der Tagesarbeit entsprechenden Gebet; sie ist damit den Bedürfnissen des Laien vollauf angegliedert; ein Fehler ist diese Kürze auf keinen Fall. Zur Terz: Einleitung — Hymnus — Psalm — Kapitel; zur Sext: ebenso; zur Non: ebenso; zur Vesper: Einleitung — an Sonn- und Festtagen 5 Ps., an Wochentagen 3 Ps. mit je einer Antiphon, ausgenommen Ostern — Kapitel — Versikel — Magnificat mit Ant. — Pater noster mit Einleitungsversikeln — Tagesgebet mit Einleitungs- und Schlußversikeln; zur Komplet: zwei Arten, eine für Samstag, Sonntag und Feste, eine für die Wochentage, im übrigen gleichbleibend. — Infolge dieser Verkürzungen ergab sich auch die Notwendigkeit einer anderen Verteilung der Psalmen; aber auch hier läßt sich die stete Fühlung mit der Tradition des kirchlichen Stundengebets auf Schritt und Tritt erkennen. Für die kleinen Horen sind die Gradualpsalmen führend; bei den Laudes erscheinen als erste Psalmen die Auferstehungspsalmen *Miserere* und *Confitemini*, als zweiter derjenige, der dem römischen und mon. Brevier gemeinsam, also ein typischer Laudespsalm ist, als dritter ein Lobpsalm aus den röm. Laudes; bei der Vesper sind die dem röm. und monast. Brevier gemeinsamen Vesperpsalmen der Reihe nach zu je 3 auf die 6 Wochentage verteilt — mit einigen Ausnahmen in der Reihe; die noch nicht verwendeten Psalmen sind dann in einer Auswahl nach demselben Prinzip wie die Vesperpsalmen auf die Matutin verteilt, auch hier mit begründeten Ausnahmen. Für die Mette der Hochfeste und das Commune sind die bezeichnendsten aus dem Brevier ausgewählt: sie sind auch meistens bei den Brevieren gemeinsam. — Weiterhin ergab sich aus der durch die Laienpraxis gebotenen Reduktion des Umfangs die Notwendigkeit einer anderen Verteilung und Abgrenzung der Lektionen. Die 2 ersten Lesungen sind angeschlossen an das röm. System der *scriptura currens*, also außer Epiphanie- und Osterzeit A. Test. An allen Wochentagen ist auch eine Väterlesung vorgesehen, die sich in der Regel ganz eng an die Väterlesung des ganz römisch gehaltenen Sonntagssystems anschließt. Gerade die gegenüber dem röm. Brev. verhältnismäßig stärker betonten Abschnitte aus den Kirchenvätern scheinen mir von besonderer Bedeutung — historisch und religiös —, wie ich an anderer Stelle begründen zu können hoffe. — Dem Bande sind wertvolle und praktische Vorbemerkungen mitgegeben, die dem Benutzer den Gebrauch des Buches wesentlich erleichtern, bis er sich ganz eingelebt hat. Die Vorbemerkungen sprechen I. Von den heiligen Zeiten der Kirche: 1. Der heilige Tag, 2. das heilige Jahr mit einer Übersicht über die Ordnung des Kirchenjahres vom Advent bis Pfingsten und einem Kalendarium der „Feste mit feststehendem Datum“. (Der Begriff des Sonntagsbuchstabens wird durch die S. XVII gegebene Definition dem Laien wohl nicht ganz klar werden.) Hierbei ist stets auch darauf Bedacht genommen, zu zeigen, welche Sonntage und Feste bei einem Zusammenfall das Übergewicht haben. II. Von den Bestandteilen des Tagzeitengebets. Hier möchte ich mir nur eine Bemerkung gestatten: Die Herausg. des L.-B. schlagen S. XXV vor, den Wechselgesang zwischen Invitatorium und Ps. 94 genau nach dem kirchlichen Choralgebrauch zu beten, also mit ganzer oder halber Wiederholung des Invit. nach den einzelnen Psalmversen. Ich habe das Empfinden, als ob diese Übertragung einer ursprünglich doch musikalisch fundierten Gebetsweise auf das Einzel- und Stillgebet — denn darum handelt es sich doch meistens — nicht notwendig, ja nicht einmal schön sei. Freilich, wenn — was nebenbei gesagt dringend zu wünschen ist — das L.-B. Eingang fände in irgendwelche Gemeinschaften, z. B. in ein Konvikt, wäre der Choralcharakter wieder durchaus am Platz. III. Vom Aufbau der einzelnen Tagzeiten. IV. Wie das Tagzeitengebet für

die einzelnen Tage festzustellen ist. — Ein Wort noch zur Sprache, die in diesem L.-B. herrscht. Die Übersetzung der Bibellektionen und der Psalmen ist nach der Vulgata gefertigt; nur wo schwere Übersetzungsfehler vorlagen, wurden sie getilgt. In prachtvoll sakralen, schweren und innerlich gewichtigen Rhythmen bewegen sich die Verse der Psalmen; es lebt wirklich ein mächtiges Stück dieser alten religiösen Poesie in dieser Übertragung weiter. Die Väterlektionen sind nach den jeweils neuesten Ausgaben übersetzt, die Hymnen in enger Anlehnung an Wort und Geist der Urform von G. Hasenkamp nachgedichtet. Auch hier lebt die Sprache ganz aus dem Geiste der Liturgie, namentlich dort, wo sie sich an der Einfachheit und majestätischen Nüchternheit der ambrosianischen Hymnik aufrichtet. Es ist kein Zweifel, daß gerade hier diese neue Übersetzung unendlich näher am Original steht und viel mehr aus seinen Tiefen schöpft als etwa die trotz aller Zielbewußtheit doch romantisch-beweglichere Nachdichtung von H. Rosenberg (vgl. Jb. 4 Nr. 404). Es ist zwar merkwürdig, daß sich auch H. gewisser Neufornen nicht enthalten kann, z. B. „Mittentag“, „Mittenlicht“, „Ruhmesflehn“ = *supplex gloria* (S. 109), „flutentboren“ S. 89 wie Ros. I 93; es scheint ferner merkwürdig, ist aber wohl in dem Streben beider Übersetzer nach einer präzisen Wiedergabe des präzis formulierten latein. Gedankens begründet, daß manche Zeilen wörtlich aneinanderklingen (z. B. Has. S. 71 ~ Ros. I 71; Has. S. 86 ~ Ros. I 75; Has. S. 96 ~ Ros. I 79); aber im Großen bedeuten diese neuen deutschen Brevierhymnen doch einen wesentlichen Schritt auf dem Gebiete religiöser Dichtung in altchristlich-liturgischem Geiste. Wenn ich noch auf einiges hinweisen darf, das im weiteren Ausbau des L.-B. geändert werden könnte, wären es vielleicht folgende Stellen: S. 12: *erronum cohors* = „Schwarm der Schweifenden“ ist ebenso unklar wie *viam nocendi* = „Weg des Verderbens“¹; S. 17: der du

¹ [Diese überall mißverständene Stelle erklärt sich aus den hellenistisch-agnostischen Anschauungen von den sieben Planeten (Irrsternen, *errones*) als den dämonischen Mitbestimmern des Schicksals, die sich bei vielen Vätern findet; vgl. Tatian, *or. ad Graecos* c. 9 ἀντὶ πλανητῶν δαιμόνων ἕνα τὸν ἀπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν; 10 ἐχέτωσαν οὗτοι τὴν εἰμαρμένην τοὺς πλανήτας προσκυβεῖν οὐ βούλομαι. Die betr. Strophe bedeutet also: Der Morgenstern befreit den Himmel („Pol“ ist für uns leicht mißverständlich) von der Dunkelheit; d. h. während der Morgenstern am Himmel steht, kommt schon das erste weiße Licht, die *alba*; dadurch verblassen die Sterne und besonders die „schadenbringenden“ (*viam nocendi*) Planeten, wie das auf antiken Vasenbildern herrlich dargestellt ist durch Knaben, die sich ins Meer stürzen, wenn das erste Licht kommt. — Im Interesse einer möglichst großen Ausschöpfung des freilich nie ganz übersetzbaren latein. Textes seien noch einige Bemerkungen gestattet. S. 15: *Nunc sancte nobis spiritus*... „Komme... zu uns“ steht nicht da; dafür ist *ingeri* nicht übersetzt. *promptus* ist hier nicht adjektivisch, sondern partizipial zu nehmen; also nicht „in Willigkeit“, was man zum hl. Geiste kaum sagen kann, sondern „hervorgeholt“ (vgl. *promere uinum*), was das „Quellende“ des Geistes andeutet; also etwa „sprudelnd“, was zu *ingeri* und bes. *refusus* gut paßt. — S. 23: *tetrum chaos illabitur* „das fahle Chaos bricht herein“? Der Hymnus schildert das Entstehen des Lichtes, wodurch Nacht und Chaos weichen; er ist nicht etwa ein Abendhymnus, sondern ein Lied auf den ersten Tag als den Erschaffungstag des Lichtes; also: „das häßliche (weil ungeformte) Chaos bricht zusammen“; dasselbe möge nun in den Herzen geschehen. — S. 39: *aurora totus prodeat in patre totus filius et totus in Verbo pater* „... der in dem Vater ganz der Sohn und ganz im Wort der Vater bleibt“. Es ist aber kein Relativsatz vorhanden; wer ist ferner dieser „der“? Die *aurora* wird vielmehr geistlich erklärt von Sohn und Vater: „als M. trete ganz hervor der Sohn (der) ganz im Vater (ist) und der Vater (der) ganz im Logos (ist)“. Es soll wohl die *consubstantialitas* von Vater und Sohn hervorgehoben werden. Das erste *totus* ist wohl durch den Gedanken entstanden, daß die *aurora* im Sonnenaufgang erst „ganz“ wird (deshalb auch *prodeat*); dies *totus* wird im folg. theologisch weitergeführt. — S. 46: *coelum dedisti limitem* „dem Himmel seine

umgrenzt; S. 39: *culpa lubrica* = Schuld und Schlüpfrigkeit? S. 89 Str. 4: *elisa mens ne concidat, elata mens ne corruat*. H. übers.: „... daß nicht das Herz anstößt und fällt.“ Liest er vielleicht *illisa*? Jedenfalls scheint der Vers weder schön noch korrekt; *elisa* (noch dazu im antithetischen Wortspiel zu *elata*) heißt hier entweder „zerdrückt“ (vgl. *deprimat* V. 1) oder „zerschmettert“. — S. 99 im Vesperhymnus *Plasmator hominis deus: Aut moribus se suggerit aut actibus se interserit*. H. übersetzt: „Was immer an Unreinigkeit / den Sitten aufdrängt sich, und was / des Wandels Gradheit unterbricht.“ Warum ist die strenge Parallelität, hier ein wesentliches Merkmal sakralen Stils, so auffällig zerstört? (Um ihretwillen möchte ich sogar in[ter]serit vermuten!) Warum *actus* = Wandel (wie übrigens auch Rosenberg)? Das ist formell und inhaltlich ungerechtfertigt. Daher übersetzt F. Wolter, *Hymnen und Sequenzen* (1914) S. 57 formell und inhaltlich richtiger. — Wie schon angedeutet, hoffe ich vom Standpunkt des kathol. Laien aus an anderer Stelle das Laienbrevier eingehend zu würdigen. A. M. [706

Grenze gabst?“ Vielmehr: den Himmel (das Firmament) zur Grenze machtest (zwischen obern und untern Wasser; s. Genes. 1: *dividat aquam ab aquis*; vgl. die 2. Strophe). — S. 57: *ales* „Flügelbote“; das Wort erinnert eher an Hermes als an den Hahn. — S. 79: *lucidum centrum poli*... *augens decoro lumine* „vermehrnd ihm des Lichtes Zier“? Vielmehr: „es groß erscheinen lassend“. Gott vermehrt nicht das Licht, sondern gibt dem *centrum poli* durch das Licht Majestät, „Auktorität“. — S. 85: *pallens fatiscat caecitas* „die Blindheit bleicht und sinkt dahin“. Nicht die Blindheit bleicht, sondern die bleiche (ängstliche) Blindheit sinke dahin (Urtext: *tandem facessat caecitas* „die Bl. mache sich endlich davon“). — S. 89: *subiecta coelis irrigans* „verstreut es an des Himmels Höhn“. *irrigans* ist aber vielleicht wörtlich zu nehmen: netzend durch die Himmelswasser; s. oben zu S. 46. Zu *elisa* — *elata* s. oben A. M.; auch hier wirkt der doppelte Ort der beiden aus den Wassertieren entstandenen Fische und Vögel mit; *elisa* „hinabgedrückt“, *elata* „emporgehoben“, hier moralisch „überhoben“. Der Geist soll weder durch übergroße Traurigkeit ob der Sünde verzagen noch durch Hochmut stürzen („anstößt“ und „gebläht“ geben das Bild nicht wieder). — S. 96: (Lux) ... *noctem repellat saeculi omnique fine diei purgata servet pectora* „vertreibe es die Nacht der Welt, zum Ende eines jeden Tags gereinigt hüte es die Brust“ gibt den Sinn nicht richtig. *saeculum* ist „dieser Aion“; das göttliche Licht soll für den „vollen (endgültigen) Abschluß des Tages“, d. h. das Gericht, die Herzen rein bewahren. — S. 106: *Et mane illud ultimum quod praestolamur cernui in lucem nobis effluat, dum hoc canore concrepat. cernui* „eingeneigt“ gibt abgesehen von der ungebräuchlichen Form die Prostration nicht an. „Er fließe in das Licht uns aus, indes dies Lied von ihm erschallt“? Eher wohl: „Er gehe uns lichtvoll auf, während dieser (d. h. der heutige Morgen; *hōc i. e. mane*) von Gesang erschallt“. D. h.: dieser lichtvolle Morgen sei uns ein Symbol und eine Vorbereitung des ewigen Morgens, den wir erharren. — S. 117 f.: *Conditor a l m e* ist nicht = „groß“. *saeculum* „dieser Aion“. Ob *clausula* nicht für *clausura* steht? *fatentur* müßte wohl stehen bleiben wegen der klaren Anspielung auf die Exhomologese Phil. 2. — S. 180: *Sic praesens testatur dies currens per anni circulum* „dieser Tag, durchlaufend in des Jahres Kreis“. Der Tag läuft nicht durch den Jahreskreis; *per circulum currens* gehört zusammen und ist Neutrum; s. C. A. K. Kneller S. J. (Jb. 4 Nr. 411). Der heutige Tag bezeugt durch den Kreislauf des Jahres die Geburt des Herrn. — S. 183: *servile corpus induit* „zog an des Leibes Sklavenkleid“? Nicht der Leib an sich ist Sklavenkleid, sondern der „Leib der Sünde“. S. 222: *sustulit* tilgte! — S. 458: *crucis mysterium* „des Kr. Wunder“ gibt nicht den prägnanten Sinn. In der 3. Strophe ist die richtige Interpunktion: *Dicens in nationibus: Regnavit*... (oder: *dicendo nationibus*...) nach Ps. 95, 10 (auch *regnabit*, nicht: *regnabit*). — S. 531: *torridum* nicht „verbrannt“, sondern „gebraten“ (zur Speise vorbereitet). — S. 632: *vultu precamur cernuo* s. oben zu S. 106. *Dudum sacrata pectora tua replesti gratia* „die Herzen, längst geheiligt, hast erfüllt mit Deiner Gnade Du“. Die Gnade gibt aber erst die Heiligung. Besser: „Vor Zeiten hast du die geheiligten Herzen mit deiner Gnade erfüllt“; so verzeihe uns jetzt usw. Der Hinweis auf das Pfingstereignis soll Gott zur Gnade bewegen. — Die im übrigen gute Übertragung würde durch volle Auswertung des Urtextes noch gewinnen. — O. C.]

Nachrichten.

Hingewiesen sei nochmals auf die von Prof. Dr. Pius Parsch (Klosterneuburg bei Wien) hg. praktisch-liturgische Zeitschrift *Bibel und Liturgie* (2. Jg. 1927/28) (vgl. Nr. 665). Bei aller Volkstümlichkeit steht sie auf einer bemerkenswerten Höhe. Aus dem 2. Jg. mache ich bes. aufmerksam auf die durchlaufende Meßerklärung, die den Mysteriencharakter der Messe gut herausarbeitet. Trefflich ist auch wieder der *Klosterneuburger Liturgiekalender* 6 (1928) mit deutschem Direktorium für die Gesamtkirche. Zu jedem Tage bietet er reiche Anregungen im Anschluß an Statio, Messe, Brevier, Bibel, Martyrologium usw. [707/8]

Am 30. V. 1927 starb zu Riga (Lettland) Dr. Hermann Baron von Bruiningk, über 80 Jahre alt, ein um die Geschichte der Liturgie des Nordens hochverdienter Mann, der trotz der Heimsuchungen seiner letzten Lebensjahre unermüdlich weiterarbeitete. Besonders bekannt ist sein Buch: *Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der Rigaischen Kirche im späteren MA* (Riga 1904). Unser Jb. 6 brachte eine Besprechung von ihm (Nr. 521). [709]

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

A bert 419. 432. 437	Bäumer 624	Bona 107	C abassut 410
Achelis 238 c	Baumstark 1. 65. 205.	Bonnet 171	Cabrol 5. 48
Acken, v. 21	269. 569 a. 584.	Bonvin 442. 513—5	Calder 210
Adam 53 f.	587	Bopp 691 f.	Callegaert 5 f. 317
Adams 19	Bayart 358. 478	Borgmann 684	Caluwe, de 116 a
Alençon, d' 376	Beauduin 5	Borrel 435. 475	Caminada 653
Alfeld, v. 602	Becker 70	Böser 495. 505. 522	Camps Cazorla 405
Allo 139	Behn 151	Boulanger 147	Canet 82
Allwohn 599	Bennigsen 593 f.	Boulgakoff 552 a	Capelle 232. 234
Altaner 393	Bergmann 371	Boullaye, de la 114	Capua, di 83
Alujas 78	Berlière 108 480	Bouvilliers 111	Carcopino 146
Anglès 413. 450. 472.	Bernardi 64	Bover 97	Carnoy 116 a
481	Bertholet 49	Box 28	Carreras 430
Angus 145	Bertram 618	Brandi 636 f.	Casel 4. 10. 19 f. 116 a
Antonucci 77	Besant 483	Brauer 281	Cavallera 85
Anwander 676	Bessler 451	Braun 401	Charpentier 519
Apen 677	Bewer 202	Breasted 154 f. 238 a	Chesterton 21
Aranyi 436	Beyer 253. 580. 636	Bréhier 241	Cingria 25
Aron 93	Bielmeier 488	Briem 168	Clarke 225
Arseniew, v. 552 a.	Biese 338	Brightman 557	Clemen 141 a
667	Bihlmeyer 29—32	Brinktrine 226	Clifton 378
Artigas 354	Bilabel 556	Brockhaus 585	Clop 340
Artinano, de 257	Birchler 25	Brockie 110	Cobb 67
Attié 561	Bishop 51	Bronarski 454	Cohen 108
Attwater 652	Bissing 172	Brooks 108	Collijn 302. 310
B achmann 367	Blackmann 171. 181	Brossé 250	Condren 62 f.
Baeumler 50	Blake, K. P. 547	Browe 51. 268	Constant 607
Baily 100	Blake, R. P. 222	Bruck 134	Coppens 224. 229
Balogh 221	Bludau 569	Bruiningk, v. 709	Corssen 294
Bannister 273. 303	Blume 87. 364. 370	Brun 107	Corswarem, de 347.
Barbedette 130	Bock 227	Bruyne, De 304. 349	552
Bardy 61. 230 a. 234 a	Boeckler 400	Buchwald 37. 84	Corte, della 420
Bateman 59	Böhme 659	Burkitt 214	Couchoud 60
Baudissin 194	Boll 116	Burn 236	Couderc 275
Bauer 23	Bömer 286	Busch 650	Coulange 60
Bauer, W. 218	Böminghaus 703	Büschgens 602	Coulton 21
	Bomm 33. 57	Byvanck 286	Couturier 558—60

- Couway 581
 Cramer 34
 Cree 203
 Crombrughe 116 a
 Crum 550. 573
 Cuillandre 117
 Cumont 155. 238 a

Dalton 245
 Danko 364
 Dauffenbach 528. 532
 Dausend 51. 342 f.
 David 511 f. 518. 531. 534
 Delattre 157 f.
 Delattre 262
 Delbrück 580
 Delitzsch 179
 Delporte 64
 Dengel 606
 Denk 671
 Desroquettes 523. 526
 Deubner 136
 Dèzes 445
 Dickinson 26
 Dickmann 408
 Diehl, Ch. 244. 582. 589. 591 f.
 Diehl, E. 258
 Dieterich 168
 Dillersberger 3
 Dirks 660
 Dmitrievskij 210. 583
 Dmitrijevskij 557
 Dold 306 f.
 Dölger 51. 116 a. 210
 Donshue 380
 Doren, van 440
 Dornseiff 116
 Dougall 94
 Draheims 391
 Dreves 87. 364
 Drinkwelder 10
 Drischner 498
 Driver 181
 Duchesne 77
 Dumoutet 51. 271
 Dürr 183. 191 a. 201
 Durville 148
 Dvofak 395

Ebel 57
 Ebersolt 586
 Eheloff 176
 Ehrlich 116 a
 EB, van 643
 Einstein 421. 455
 Eisen 241—3
 Eißfeldt 179. 194

 Eitrem 141. 141 b. 237 b
 Ellard 647
 Ellinger 620
 Emmanuel 69. 525
 Emond 611
 Engelbert 609
 Erckmann 482
 Erman 167
 Ernst, v. 653
 Ernst, W. 465. 473
 Eschweiler 8
 Essen, van der 608

Faber 49
 Fabre 149
 Fahz 153
 Farmer 426
 Favrin 45 f.
 Faye, de 213
 Feckes 598
 Felber 685
 Fellerer 264. 459. 460. 466
 Felten 631
 Feltoë 225
 Fendt 23
 Ferguson 153
 Férolin 304
 Festugière 5
 Fiderer 80. 227 a
 Fischer 338. 403
 Flad 47. 704 f.
 Fleischer 470
 Flemming 17. 600
 Floroskij 552 a
 Folch i Torres 401 f.
 Fontanilla 471
 Forbes 26
 Formo 91
 Fournier 410
 Franz 290. 359. 418
 Frazer 120
 Freisen 415
 Freistadt 520
 Freitag 267
 French 225
 Frey 185
 Frézet 98
 Friedrichs 127
 Fridrichsen 237 b
 Frois 622
 Frost 369
 Funk 639 f.
 Fulton 28

Gabriel 247
 Gagé 157
 Gaidoz 593 f.
 Gall, v. 195

 Galtier 224
 Ganszyniec 391
 Gastoué 328. 475. 533
 Gatterer 22. 201
 Gatzweiler 271
 Gaudel 97
 Gebler 71
 Geden 150
 Gelzer 615—7
 Girkon 20
 Glaue 223
 Gmelch 448
 Godefroy 113
 Goeb 649
 Goldschmidt 406
 Gordillo Carrasco 87
 Goslar 499
 Göttler 679
 Götz 613
 Götzel 686 f.
 Gougoud 21. 59. 74. 110. 335. 394. 411
 Gouraud 633
 Graff 17
 Grain 331
 Grandmaison 116 a
 Grattan Flood 376
 Grau 487
 Graziosi 315
 Grégoire 64. 287
 Greßmann 167. 181. 200
 Griesbacher 486
 Griffith 153
 Grosche 638
 Großmann 443. 503
 Grünwald 298
 Grunewald 201
 Guardini 1
 Gudiol 266. 327
 Guerrini 303. 422. 446
 Guépin 104
 Gunkel 49. 178 f.
 Guyer 254
 Gwynn 109
 Gyllenberg 193

Haapanen 468
 Haltmayr 678
 Hamm 566
 Hammenstede 24
 Handloß 666. 695
 Handschin 428. 441
 Hanne 657 f.
 Hanser 45 f.
 Hanssens 5. 316. 336 f.
 Hardy 225

 Harris 555
 Hasenkamp 706
 Haupt, A. 396
 Haupt, R. 351
 Hay 326
 Hehn 116 a
 Heibges 387
 Heim 16
 Heine 619
 Heller 160
 Hellinghaus 42
 Hempel 193
 Hendrix 229
 Henze 262
 Herborn 603
 Hernaman 79
 Herwegen 51. 339. 395. 653. 694. 700
 Heylen 381
 Hilbert 601
 Himioben 56
 Hirsch 417
 Hofer 634
 Hoffmann, H. 484. 620
 Hoffmann, R. 365.
 Hofmeister 389
 Holder-Egger 278
 Holl 70. 208. 214
 Hölcher 195
 Holstenius 110
 Holter 128
 Hoogewerf 286
 Hormaeche 97
 Horn 23
 Hosp 65
 Huelsen 255
 Hugon 348
 Hülster 632
 Hupfeld 23

Indy, d' 475
 Inguanez 282

Jacques 521
 James 107. 273
 Janin 553
 Janot 314
 Jarcho 388
 Jarret 92
 Jeannin 442. 511. 515. 517. 525
 Jedin 604
 Jeppesen 452
 Jeremias 196
 Jernstedt 576
 Jerphanion, de 242. 242 a. 243. 590
 Johnner 425. 506. 530
 Jonghe, de 116 a
 Jordens 381

- Jörgensen 273 a
 Joynt 357
 Jugie 85
 Jülicher 153
 Jung 359
 Jungmann 51—53
 Junker 116 a
- Kaiser** 386
 Kalsbach 238
 Karapiperis 571
 Karrer 1. 43. 227
 Karsten 121
 Karylowski 370
 Kast 675
 Katschthaler 422
 Kazarow 129
 Kedelidze 569 a. 570
 Keil 621
 Kern 142. 197
 Kestner 210
 King Archdale 104
 Kirchner 294 f.
 Kirsch 66. 349
 Kirsopp Lake 231
 Kittel, G. 195. 204 f.
 Kittel, R. 202
 Klameth 116 a
 Klausner 51. 134. 292.
 317
 Klug 682
 Kluge, Fr. 70
 Kluge, Th. 570
 Kneller 706
 Knevels 39
 Koehler 270
 König 179
 Kosch 431
 Kottmann 683
 Kramp 641. 689
 Krasnoseltzev 557
 Kreichgauer 116 a
 Kreitmaler 395
 Kreps 106
 Kretzman 108
 Kreuser 674
 Kristensen, Brede 131
 Krohn 510
 Kronilicki 496. 542 f.
 Kroyer 456
 Küch 362
 Kugler 186. 189
 Kuhn 190
 Kühnel 24
 Künstle 365. 409
 Kurrein 199
 Kurthen 544
- Lach** 497
 Lagrange 152
- Lampen 280. 285.
 318 f. 325. 341.
 344—6. 359. 380
 Landersdorfer 198
 Landtman 118
 Largillière 330
 Laroche 509
 Lassaulx, v. 529
 Latte 134 f.
 Lauko 436
 Lebreton 51
 Lechthaler 485
 Leclercq 48. 546.
 554. 574 f.
 Le Coq, v. 159. 159 a
 Leeuw, van der 133
 Lehmann 306. 391
 Lehner 177
 Leidinger 296
 Lemmens 602
 Lentz 214
 Lepin 61—3
 Leroquais 284
 Lesky 176
 Lev 667
 Lidzbarski 217
 Liese 58
 Lietzmann 23. 65.
 219. 233. 556. 580
 Lindblom 219 a
 Loewe 639
 Löffler 271
 Longhurst 397
 Lortzing 72
 Lüdtke 122
 Lukmann 565
 Lutterotti, v. 333. 625
- Maas** 551
 Machabey 449
 Mager 619
 Magri 107
 Maitre 279
 Malsch 423
 Mancini 239
 Manitiut 278
 Mannhardt 160
 Manser 562. 649
 Martène 107
 Martin, v. 552 a
 Maunier 124
 Maurer 424
 Mayer, A. L. 51. 384.
 386. 640
 Mc Cann 648
 Méautis 132
 Médebielle 226
 Meermann 680
 Meester, de 557. 562
 Meißner 167
- Meisinger 418
 Mensching 2. 13—5.
 39. 115
 Mercati 263
 Mercer 563 f.
 Mergelino 399
 Meschler 97
 Meyer, A. 70
 Meyer, H. 489
 Michels 57. 312. 355 a.
 385 f.
 Millar 279
 Millares 304
 Miller 187 f.
 Millet 155. 238 a. 404.
 585. 592
 Mingana 555
 Mitterwieser 416
 Moberg 469
 Mocquereau 511. 516
 Moffat 28
 Mogk 118
 Mohlberg 269. 289
 Mohr 540
 Molien 101
 Monterde 156. 251.
 Monti 372
 Moreau 44
 Morin 236 f. 313. 370
 Moser 462
 Mowinkel 192
 Muckermann 9
 Müller-Blattau 407
 Müller, H. 463
 Müller, J. 164
 Müller, V. 154. 253
 Mumbauer 393
 Munier 573
 Munoz 588
- Narbey** 130
 Neale 26
 Nennstiel 541
 Neugart 669
 Neundorfer, K. 660
 Neundorfer, W. 660
 Neunheuser 57
 Neuß 155
 Neut 81 f.
 Newbold 238. 240.
 259. 261
 Neyses 458
 Niemeyer 252
 Nilles 73
 Nock 119. 138
 Nollau 407
 Noorden, van 688
 Norden 70
 Nötscher 195
 Nowack 332
- Obbink** 169
 Orsi 246. 596
 Otto 14. 39
 Oursel 276
- Pallis** 173
 Pangerl 126
 Papadopoulos 234 b.
 567 f.
 Pape, de 670
 Parsch 665. 707 f.
 Pascual 137
 Pasté 105
 Pastor, v. 615—7
 Patschovsky 162
 Peeters 222
 Peiffer 655
 Pelacz 414
 Pelster 348
 Pelz 699
 Peradze 569 a
 Peraita 163
 Pérennès 103
 Perez de Urbel 263
 Perry 26
 Peščanskij 595
 Peterson 210. 215.
 237 c. 245. 386. 566
 Pinsk 9
 Platz 656
 Plenzat 387
 Plus 11
 Polheim 386
 Pöllmann 406
 Potiron 523
 Prado 88—90. 96.
 184. 308. 321. 323 f.
 511. 661
 Prat 51
 Preisendanz 153
 Preuß 395
 Pringle-Pattison
 114 a
 Puckle 165
 Pujol i Tubau 297.
 300. 305
 Purton 109
- Querra** 348
- Raby** 366
 Rabilby 283
 Rahlfs 570
 Raitz v. Frenzt 701 f.
 Ranke 167
 Rapp 577
 Rathgeber 678
 Rebstock 673
 Redlich 309
 Reeves 109

- Rehmann 494
 Reinach 160. 433
 Reißmann 125
 Reitz 642
 Reitzenstein 144. 153.
 208. 216
 Reuther 175
 Riedmüller 365
 Rieg 698
 Riezler 264
 Ripollés 322
 Rippel 56
 Robinson, T. H. 28.
 181
 Robinson, H. Wh. 181
 Ronan 355
 Rösch 38
 Rose 368
 Rosenberg 371. 706
 Rosenthal 395
 Roth 99
 Rother 277
 Ruf 293
 Rüffler 630
 Rühl 491
 Rushforth 256

 Sablayrolles 502
 Sainte-Beuve, de 477
 Salin 209
 Saltzwedel 311
 Sáyn 120
 Sbath 548
 Schebesta 116 a. 123
 Schede 170
 Schellauf 696
 Schellhaß 610
 Schenz 697
 Schertel 115 a
 Scheyrer 464
 Schlager 603
 Schlumberger 251
 Schmauß 386
 Schmid 91 a
 Schmidt, Ad. 299
 Schmidt, H. 179. 192
 Schmidt, J. G. 442
 Schmidt, N. 191
 Schmidt, W. 116 a
 Schneeweis 161 a
 Schneider 334

 Schnitzer 597
 Schnütgen 645 f.
 Schoenbecher 651
 Schöning 690
 Schott 29. 31 f. 115 a
 Schottenloher 614
 Schubert 10
 Schuhmacher 686 f.
 Schüller 626—8
 Schulz, A. 206
 Schulz, E. 389
 Schulz, W. 128
 Schurhammer 622
 Schuster 95
 Schroeder 174
 Schröter 50
 Schweizer 629
 Scott 153
 Serra i Boldú 354 a
 Silva-Tarouca 292
 Simpson 181
 Skene 326
 Smith, A. M. 238 b
 Smith, H. 55
 Söhnle 461
 Soiron 7
 Soterios 249. 579
 Spahn 636
 Spinner 254
 Spindler 644
 Sproll 683
 Squirrel 635
 Stachnik 264
 Stahl 265
 Stapel 387
 Stapper 329. 375
 Stauber 683
 Steinleitner 144
 Stephan, H. 49
 Stephan, St. 41 a
 Steuer 672
 Stiglmayr 235
 Stock 57. 668. 693
 Stolz 612
 Storck 424
 Strauch 274
 Strecker 374. 387.
 391 f.
 Strich 395
 Stricker 57
 Stroppel 409

 Stuhlfauth 70
 Stummer 179
 Sturm 278. 623
 Stützle 56. 68
 Strzygowski 241
 Sunyol 501
 Swainson 557
 Szunyogh 35
 Szureck 73

 Taille, de la 51. 226
 Teudt 125
 Themeli 572
 Thibaut 84. 570
 Thöne 500
 Thureau-Dangin 167
 Thurston 272
 Tillyard 434
 Tippmann 75 f.
 Tobac 230
 Tondelli 243
 Tradet 379
 Trepat i Trepat 220
 Tschetwerikoff 667
 Tsébrikov 667

 Umberg 702
 Urbel, de 373
 Ursprung 382. 438 f.
 457. 464
 Ušeničnik 105
 Uxkull, v. 143

 Vassel 158
 Vathaire, de 6
 Vendryes 361
 Verdin 350. 363
 Verhaar 348
 Verrièle 63
 Viegen 116 a
 Vielliard 404
 Vismara 102
 Vitti 88. 212
 Vogel 27
 Vogliano 149
 Volbach 425
 Volbehr 412
 Volk 624
 Vollmar 57
 Vonier 62
 Voretzsch 622

 Vries, De 207
 Vuippens, de 211

 Wade-Evans 110
 Waele, De 140. 259 f.
 Wagner 426 f. 444 f.
 474. 476. 479. 504
 Walther 390
 Warner 283
 Wasylyk 557
 Weiß 395
 Weißenböck 490
 Weiser 70
 Welch 182
 Wellesz 434. 578
 Wend 605
 Wernet 508
 Wessely 219. 549
 Westermarck 160
 Westermayr 681
 Weyman 383 f. 386
 White 550 f.
 Widmann 545
 Wilhelm 409
 Will 12 f.
 Willrich 197
 Wilmart 301. 356
 Wilpert 398. 582
 Wilos 467
 Windlock 550
 Wintersig 10. 57
 Winthuis 116 a
 Wittekindt 186
 Wolf 453
 Wolff 447
 Wolter 706
 Woolley 272. 360
 Wühr 643
 Wunderle 116
 Wutz 179 f.

 Xiberta 228

 Young 108

 Zalán, v. 288. 290 f.
 353
 Zangemeister 260
 Zepf 237 a
 Zimmermann 320.
 377
 Zscharnack 49

D-8010
 5-40
 CC

THEOLOGY LIBRARY
 CLAREMONT, CALIF.

4225221

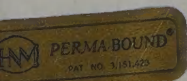
BV
170
J3
1973
v. 7

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

23-262-002



A20522.1

